FİKİR MİMARLARI DİZİSİ - 19

SCHOPENHAUER

Parerga & Paralipomena

•

İrade ve Tasavvur Olarak Dünya

•

Ahlakın Temeli Üzerine

•

Doğadaki İrade Üzerine

say

SCHOPENHAUER

Yayıma Hazırlayan:
Ahmet Aydoğan



Say Yayınları
Fikir Mimarları - 19
Schopenhauer

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç
Kapak Tasarımı: Özlem Sarıcı
Say Yayınları
Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
web: www.sayyayincilik.com
e-posta: sayyayinlari@ttmail.com
Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 54 / 4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
online satış: www.saykitap.com

H. Ahmet Aydoğan

Ekim 1968'de İnebolu'da doğdu. Yayıma hazırladığı kitap ve çevirilerin bazıları şunlardır:

Hümanizm, Din ve Sanat Üzerine Düşünceler (T. E. Hulme, 1999), Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma (G. Simmel, 1999), Şehir ve Cemiyet [(Ed.), M. Weber, F. Tönnies, G. Simmel, 2001], Metafizik Nedir? [(Ed.), M. Heidegger, H. Bergson, G. Marcel, R. Guenon, 2002], İnsan Tipleri (E. Spranger, 2003), Rönesans (W. H. Pater, 2003), Hümanizmin Özü [(Ed.), M. Heidegger, J. P. Sartre, T. S. Eliot, I. Babbitt, 2003], Eleştiri: Anlamı ve İşlevi [(Ed.), M. Arnold, W. H. Pater, T. E. Hulme, T. S. Eliot, 2003], Avrupa ve Ortadoğu (A. Hourani, 2003), Grek Felsefesi Tarihi (E. Zeller, 2003), Kişilik: Oluşumu ve Sorunları [(Ed.), A. Schopenhauer, F. Schiller, E. Spranger, C. G. Jung, 2005], Eğitim Üzerine (I. Kant, 2006), Tarihin İlkeleri (R. G. Collingwood, 2006), Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine (A. Schopenhauer, 2006), Dünya Dinleri Ansiklopedisi (G. T. Bettany & H. Smith, 2006), Eğitim Üzerine (Aristoteles, 2007), Greklerde Eğitim Düşüncesi (T. Davidson, 2008), Düşüncenin Çağrısı [(Ed.), I. Kant, A. Schopenhauer, M. Heidegger, 2008], Düşüncenin Çağırdığı (M. Heidegger, 2008).

Halen Say Yayınları, Schopenhauer Kitaplığı ve Eğitim Dizisi üzerinde çalışmaktadır.

SUNUŞ

“Martin Heidegger çağdaş düşünürler arasında bugün en fazla, hatta dünyanın esenliği açısından aynı zamanda en ivedi anlaşılmaya muhtaç düşünürlerden biridir. Ne var ki Heidegger’e göre ‘felsefe’—her ne kadar ömrünün son dönemlerine doğru etkinliğini philosophieren fiiliyle değil de basitçe denken sözcüğüyle ifade etmişse de—’varolanın Varlığına uygun düşme’, onun çağrısına boyun eğme, talebine karşılık vermedir. ‘Felsefe, bu uygunluk gerçekleştiğinde, böylelikle açılıp geliştiğinde ve bu gelişmeyi yaydığında ilkin ve ancak o zaman felsefe olur. Bu uygunluk, Varlığın seslenişine, söylediğinin duyulup duyulmamasına, duyulanın söylenip söylenmemesine göre çeşitli biçimlerde ortaya çıkar.’

Bugün insan böyle bir uygunluk arayışı içinde olmadığı gibi, bu doğrultuda kendisinden beklenenin tam tersini yapıyor ve her şeyi kendi keyfine uydurmaya çalışıyor. Ne yeri ne göğü gözeterek, her şeye arsızca ve pervasızca müdahale ediyor, her şeyi keyif ve hevesine boyun eğmeye zorluyor. Hiçbir şeyin kendisi olmasına müsaade etmiyor ve artık apaçık görülüyor ki kendisi olmasına müsaade etmedikleri dönüp onu kendisinden uzaklaştırıyor. Kendisi olmaktan çıkan insan kendisini bilerek veya bilmeyerek böyle bir uygunluktan ebediyen mahrum ediyor.

Nitekim insan hiçbir zaman bugünkü kadar büyük bir açlıkla varlığa saldırmamıştı ve hiçbir zaman bugünkü kadar varlıktan yoksun olmamıştı.

Dolayısıyla bu uygunluk gerçekleşmediğinde ‘felsefe’den söz edilemeyeceği gibi, böyle bir uygunluğun vücuda getirdiği felsefeye muhatap da olunamayacağından, anlaşılmaya en fazla muhtaç ama o ölçüde de anlaşılması için uygun zemini hızla kaybeden düşünürlerden biridir Heidegger. Nitekim uluslararası alanda takipçileri olduklarını iddia edenlerin bir kısmının onun açmaya çalıştığı şeylerin, kasıtlı veya kasıtsız olarak, suni bir dille üzerini örtmeye çalışmaları, bir başka kısmının ise onun üzerine titrediği bütünlüğe aldırmaksızın ve ‘Doğa’ kavramına eski muhteva ve zenginliğini yeniden kazandırmaya çalışmasına dahi aldırış etmeksizin ‘bugün artık uğruna mücadele edilmeye değer tek dava çevre sorunlarıdır’ sloganıyla hareket etmeleri bu kaybın emareleri olsa gerektir.

Yukarıdaki satırlar bu dizi içerisinde bundan bir süre önce yayımlanmış olan “Heidegger” kitabının sunuş yazısından alındı. Bu satırlar buraya aktarılırken düşünülen veya gözetilen şey bu iki düşünürün düşünceleri

arasında bir bağ kurmak, birinin diğerinin takipçisi olduğunu veya az çok ondan etkilendiğini ileri sürmek gibi daha çok akademik spekülasyona konu edilebilecek türden bir şey değildi. Varlığa bir bütün olarak yönelmekte, ona o bütünlük içinde kulak vermekte ısrar eden bir düşüncenin takipçilerinden bir bölüğü için o düşünceden geriye kala kala şu kalmıştı:

“Bugün artık uğruna mücadele edilmeye değer tek dava kalmıştır, o da çevre sorunlarıdır.”

O zaman orada sorulmayan soruları şimdi burada sorabiliriz: Nedir bu “çevre sorunları” denilen şey? Uğruna mücadele edilmeye değer diğer davalara ne olmuştur da tek dava olarak çevre sorunları kalmıştır? Davanın kendisi mücadele edilmeye değer olmaktan mı çıkmıştır yoksa kimse kendisine kulak verip el uzatmadığı, kimse tutup kaldırmaya yanaşmadığı için mi öyle olduğu kabul edilmiştir? Bir dava sırf dinlenir olmaktan çıktığı için davalık vasfını kaybeder mi? Bir şeye “dava” vasfını kazandıran şey dinlenirliği midir yoksa dayandığı, sesini duyurmaya, tutup kaldırmaya çalıştığı ne ise o mudur? Bunlar burada bahsi diğerdir. Sormaya devam etmeliyiz:

Eğer o uğruna mücadele edilmeye değer tek dava ise yapıp ettiğimiz her şeyde onun hatırını gözetiyor, her şeyi götürüp ona dayandırıyor muyuz? Yapıp ettiğimiz her şeyin onunla irtibatlandırılmasına, kıymetini onun biçmesine razı oluyor muyuz? Ona elverdiği ölçüde anlamlı ve değerli, onu ihmal ettiği veya savsakladığı ölçüde önemsiz ve ciddiye alınmaya değmez olduğunu kabul ediyor muyuz? Bu öyle bir dava mıdır ki onu tutarken ve ona tutunurken “Eğer bunu kaybedersek diğer bütün davalar da kaybedilmiş olur” diyor muyuz? Çünkü bu öyle kolayına söylenebilecek bir şey değildir, samimiyetinin sınanması gerekir ve sınamanın tek ölçütü budur.

Peki, bu “çevre sorunları” başındaki sıfatın ima ettiği kadar ihmal edilebilecek, geçiştirilebilecek, olmadı savsaklanabilecek, hatta hafife alınabilecek sorunlar mıdır? Sorunu doğuran sebep yerine adeta mevcut durumu meşrulaştırmak istercesine sonuç açısından tarif etmeye kalkmayı, suçluluk telaşıyla ne yaptığını bilmezlik mi yoksa bir el çabukluğu olarak mı göreceğiz? Durup sormayacak mıyız: Eğer bu sorunlar çevreye taalluk ediyorsa merkez nerededir? Merkezi oluşturan şey nedir? Bu çevreyle merkez arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir? Çevre merkeze göre mi yoksa merkez çevreye göre mi tarif edilmektedir?

Ortadaki sorunu, eğer varlığı kabul ediliyorsa, ne bu terkipteki niteleyici unsur ifade etmektedir, ne de onun savunuculuğunu üstlenmek niyetiyle

yola çıkanları “çevreciler” veya “çevre gönüllüleri” gibi mecalsiz isimler taşımaktadır. O yük bu türden isimlere ağır gelir. Bunlar işin özüne inip bu özle özdeşleşmek yerine onu kendisinden itip uzaklaştırırlar. Bu tür kavramlarla o davaya bir yol bulamayız.

Her kim ki kökü derinlerde olan bir davayı zamanın ve şartların değişmesiyle artık iyice görünmez hale gelmiş olan o köke ne için savaştığını bilen bir savaşçı yılmazlığıyla ulaşıp o kök üzerine temellendirmek ve böylece onun kendisini göstermesine izin vermek yerine tam bir gelişigüzellikle ve tabii onun ayrılmaz ikizi olan arsız işgüzarlıkla en kolay ve en bariz yanından tutar da derinliğine sırtını dönmek pahasına kalabalıkların kalan duyarlılıklarının son kırıntısını tahrik ederek bu davayı savunmaya yeltenirse onun kendisinden beklediği sadakate ihanetin en büyüğüyle cevap vermiş olur. Her kim ki bir davayı bir dava olarak ayakta tutan ne ise onu özünün, talep ettiği dille savunmak yerine yeteneksizliğinin, özensizliğinin ve beceriksizliğinin bütün ağırlığıyla onun en kolay dile gelir yanı üzerine abanır ve böyle yapmakla onu ifade imkânlarından yoksun bıraktığını bilmez bir aymazlıkla bir de vulgarlaştırmaya kalkarsa artık onun için söylenecek söz yoktur. Onun için bu sözü burada kesmek gerekir.

Bu insan dünyasında her ne ki derin bir sympathetetia ile duyumsanıp hissedilmez behemehal savsaklanır. Bir şeyin canla başla savunulacağını ya da gönüllüsü olup gönül eğlendirileceğini onun anıldığı isimden anlayabiliriz. Bir şeye gönül vermekle onun gönüllüsü olmak arasına böylesine muazzam bir mesafeyi koyan da onun o isimle anılmasını sağlayan da birdir. Bir şeye gönül vermek anlamına gelen gönüllülük nasıl olup da gönül eğlencesi gibi bir şeyi ihsas eder hale gelmiştir, bunu düşünmek gerekir.

Ortadaki sorun insanın insanlığının nerede aranacağı ve ne ile tamamlanacağı sorunudur. Ortadaki sorun bir davaya dava vasfını kazandıran ne ise onu koruma sorunudur. Bu korumayla onun insan dünyasından uzaklaşmasına, kaybolmasına, görünmezlere karışmasına geçit vermeme, buna razı olmama sorunudur. Ortadaki sorun yaşama tarzı, yani insanın “ha demeden hayran olan” bir gönülle ve o “sermestlik”le ayrı gayrı gözetmeyen, ben sen bilmeyen, her şeye karşı uçsuz bucaksız bir rikkat ve şefkatle mi yoksa her şeyi tuzağa düşürüp keyfine kul etmeye kalkan doymak bilmez bir iştiha ile mi yaşayacağı sorunudur. O “sermestlik”le ve bir o kadar ayıklıkla insan hep bütünü gözeterek ve bütünün üzerine

titreyerek, çekiştiren her çekiştiriciye muhkem bir düşünme duvarıyla karşı koyarak mı yaşayacaktır yoksa önüne çıkan her şeyi boy ölçüşmenin ve boyun eğdirmenin aracı haline getirip sürekli “ben, ben” diyerek mi? Bir ilke olarak onun yaşamasına varolan her şeyin kendince ve kendiliği içinde varolmasına müsaade etmek mi yoksa önüne çıkan her şeye Deli Dumrul misali sataşmak, olmadı yağmalamak mı yön verecektir? Bu bahiste daha önce çok söz edildiği için burada ayrıca üzerinde durulmayacaktır.[1]

Şu kadar ki iptidadan yol soran sofuyu, sofinin yolun thauma yolu olduğu cevabı belki ikna etmeyecek, ama bugün dünyanın “hayran” edecek bir yanının kalmadığı yolundaki itiraz cevapta bir değişikliğe yol açmayacaktır. Çünkü eğer dünya insanı hayran eden değil de birbiri ardına melekelerinden yoksun bırakarak ruhunu her gün biraz daha kısırlaştıran bir cehenneme dönmüşse insan yine thauma sayesinde soracaktır: Bir cennet olan dünya ne olmuştur da bir cehenneme dönüşmüştür?

İnsan dışında kalan varolanların tümü bu dünya ve tüm evren ile tarif edilemeyecek bir birlik içinde yaşarlar. Bu bir symbiosisten de öte bir şeydir. Bu öyle bir birliktelik ve birlikte yaşamaktır ki yaşayanların yaşadıkları ortama boyun eğmesinden bile söz edilemez. Çünkü boyun eğmek için boyun eğenin boyun eğdiği bir şeyin olması gerekir. Bu dünyada böyle bir yaşamak sürüp gittiği müddetçe dünyanın düzeni fesada ifsada uğramadan sürüp giderdi. İçlerinden herhangi biri haddini aşacak olsa, Anaksimandros’un bilgece kavradığı üzere, “Varolanın temeli, yahut arkhesi to åpeirondur, fakat meydana gelen, değil mi ki ortaya çıkmıştır, zorunlu olarak oluştuğu unsurlara geri dönecektir” ilkesi gereğince taşkınlığın bedelini öder ve çalkantı durulurdu, “zira şeyler birbirlerine, zamanın düzenine göre kararlaştırıldığı şekilde haksızlıkların tazminini ve kefaretini öderler”. Ta ki “ben” diyen ve “sen” dedirten insan gelinceye kadar, yeryüzündeki birlik ve uyum tıpkı gökyüzündeki seyyarelerin sessiz ahengi gibi bozulmadan sürüp giderdi.

Her bir insan teki “kendini öne sürerek ve başkalarına boyun eğdirerek ya da kendisine tabi kılarak ve onlara ancak kendisine hizmet ettiği (“ben” denileni daha fazla “ben” yaptıkları) kadar katlanarak, her biri açıktan veya örtülü olarak “ben”, “ben” dediği için” dünya insanın ortaya çıkışından sonra ancak bu çelişkilerin devamının zorunlu kıldığı kadar bir düzene sahip olabildi. Ama tarihin kaydettiği üzere bu “benlik davası” her seferinde sonunda gayrimeşru yoldan bir “Tanrılık iddiası”na dönüştü. Ve her

seferinde insana bu benlik davasına bir panzehir olarak bir ars moriendi, “ben” diyeni öldürmenin yolu yordamı öğretildi.

Zerdüşt takipçilerine “Toprağa sadık kalın” diye öğüt vermişti. Bunu çağımızın çokbilmiş “doğalcı”ları hemen göçebelik ve yerleşiklik kategorileriyle düşünmeye ve sırrına daha şimdi ermeye başladığımız bu üç bin yıllık ikazı bir tarihsel dönemin şartları içine hapsetmeye kalkışacaklardır. Böylece ne sadakat denilen şeyin ne olduğu, özünü neyin oluşturduğu ve neyi gerekli kıldığı üzerine düşünülmüş olacak ne de o söz içerisindeki dürülü şeyin kendisini açışındaki insanı hayretten donduran esrar anlaşılmış olacaktır. Tabiatıyla şu sorular da sorulmayacaktır: Kendisini hiçbir yere ait hissetmeyen, hiçbir yeri kendisine yurt bellemeyen, oradaki her şeyi derin yurt sevgisiyle sevmek, özenle ihtimamla korumak yerine acımasızca istismar eden, satılacak sağılacak şeyler olarak gören çağımızın bu nobran, bu nadan insanı dünyanın ve sakinlerinin başına nereden musallat olmuştur? Kendisinden gözeticilik ve koruyuculuk bekleyen şeylere sadakat yerine ne olmuştur da keyfince müdahale eden ve hiçbir şeyin kendisi olmasına izin vermeyen bir ihanetle cevap verir olmuştur? İnsanın böylesine yıkıcı ve yağmalayıcı, bozucu ve bozguncu olabilmesi için demek ki önce toprağa ve toprağın üzerinde açılan şeylere duyduğu sadakatin ortadan kaldırılması: “toprağa bağımlı, zamana bağımlı, köklü biçimde sınırlı bir yaratık” olmaktan çıkarılması gerekiyordu.

Dönüp şu soruyu tekrar ve bu kez daha derli toplu sormayacak mıyız: Daha düne kadar insan dünyanın diğer sakinleriyle birlikte huzur ve barış içinde yaşarken—yaşıyordu ki dünya bize kadar gelebilmiştir—bugün ne olmuştur da bu insan yaşadığı her yeri yağmalamakta, değdiği her şeyi kirletmekte, üzerine eğildiği her şeyi bozmakta, istifade ettiği her şeyi kurutup çoraklaştırmaktadır?

Nasıl oldu da nesneleri ustaca ele almak, idare etmek anlamına gelen manipulus sözcüğü manipulationa dönüştü? Ve biz neden dilimizde bu sözcüğe karşılık gelecek bir sözcük bulamıyoruz? Şeyleri hileyle, tuzağa düşürerek kendi çıkarına kullanmak, şeyleri istediği sonucu elde edecek şekilde düzenlemek ruh dünyamıza yabancıydı ki dile gelmedi demek, işin kolayına kaçmak olur.

Aradığımız kaos ve karmaşa değil de, dirlik düzenlik, güvenlik ve esenlikse bunun her şeyi zapturapt altına alarak ve her şeye keyfince müdahale ederek değil başta insan olarak insanı ve dünyanın bütün

sakinlerini ait olduğu bütüne bağlayan bağlara dindarca saygı göstererek ve her şeyin kendince ve kendiliği içinde varolmasına müsaade ederek gerçekleşeceğini unutmamalıyız. Eğer bugün insanın insan olarak varlığını sürdürebilmesi için “doğanın korunması” gerektiğinden söz ediyorsak, bu korumanın ancak her şeyin kendiliği içinde kendisi olmasına izin verdiğimizde gerçekleşebileceğini şimdiye dek çoktan anlamış olmamız gerekirdi.

Bir şeyin doğal olduğunu söylediğimizde bugün bundan onun asli-fıtri yapısı içinde korunmuş, dışarıdan herhangi bir müdahaleye maruz kalarak kendisi olmaktan çıkmamış olduğunu anlıyoruz. Bugün bunu çok iyi anlıyoruz. Sırf keyif ve hevesimize kul köle etmek için bir şeyin kendisi olmasına izin vermediğimizde onu doğal olmaktan çıkardığımızı, yani onun doğasını bozduğumuzu, doğası bozulmuş olan şeylerin birbirleriyle doğalarının gerekli kıldığı ilişkiler içinde bulunamadıklarını, bozulan bu ilişkilerin de dönüp doğanın doğasını çökerttiğini görmemiz için daha hangi yıkımlara maruz kalmamız, hangi felaketlere duçar olmamız gerekecek? “Şeylerin birbirlerine zamanın düzenine göre kararlaştırıldığı şekilde taşkınlıklarının kefaretini ödemesi” eskiden olduğu gibi niye sulh ve sükûnet içinde olmuyor da yıkım ve felaketlerle neticeleniyor sorusunun cevabını bize, daha ötesine sırtımızı dönerek sadece şeylerin hareket ve sükûnetinin ilke ve nedenlerini araştırdığımız doğa kavramı vermeyecektir. Çünkü doğaya böyle yaklaşarak onu başka bir şey olmaya zorluyoruz.

Öyle bir vakte eriştik ki dünyanın başka zamanlarında olduğu gibi artık “sadece” yaşamak yetmiyor. Öyle bir çağ ki bu yaşamanın her anına, her adımına dinleyen ve bekleyen, sakınan ve saklayan bir düşünmenin de eşlik etmesi gerekiyor. Sadece düşünmek de yetmiyor, o düşünmenin yadsıyıcı, baltalayıcı, bozguncu değil, tüm olumsuzluklara ve umutsuzluklara karşın, özellikle değil, selim bir mizacın doğal bir parçası olarak yapıcı, onarıcı, iyileştirici olması gerekiyor. Gözünün gördüğü, yüreğinin yandığı bozukluğu, ne kadar önemsiz olursa olsun, yüzüstü bırakmaya gönlü razı olmayacağı için canı bahasına da olsa gücü yettiğince tutup kaldırıcı olması gerekiyor. Bu da yetmiyor, yapıcılığının, onarıcılığının bir gereği olarak o düşüncenin derdini nasıl anlatacağını, anlattığında karşısındakinin neyi nasıl anlayacağını, dimağında neyin nasıl yankılanacağı ve onu neye sevk edeceğini de kestirmesi gerekiyor. Bu da yetmez, asalakların, yol vurucuların ve bozguncuların onun başına nasıl üşüşeceklerini, nasıl hemen orasından burasından çekiştirmeye, eğip bükmeye, saptırmaya ve

çarpıtmaya başlayacaklarını, hakikatle bağlarını koparıp nasıl kuru bir laf yığınından ibaret hale getirmeye yelteneceklerini hesaplaması gerekir. Ve bütün bu olasılıkların her biri için bir ölümlü olarak gücü yettiğince tedbir ve çare bulması gerekir.

Bu dünya bize yaşamakla düşünmenin arasında bu kadar büyük bir yarığın olmadığı, hatta yaşamanın düşünmeyle özdeş olduğu zamanlardan geçerek ulaştı. Bunun nasıl olduğunu ve nasıl olup da yaşamakla düşünmek arasında bu kadar büyük bir yarık açılabildiğini büyük eposlardan ve mitoslardan öğrenebiliriz ancak. Ve dünyanın selameti açısından bunu mutlaka öğrenmeliyiz.

Fakat ölçü ve denge, uyum ve düzen öylesine onarılmaz biçimde bozuldu ki dışarıdan bakıldığında düşünceyi andırdığını söyleyebileceğimiz bir şeyin yeniden filizlendiğinin emarelerini görsek bile umutlanmak için vaktin henüz çok erken olduğunu unutmamamız lazım. Düşüncenin meselesi vardır. Düşünce her şeyi kendisine mesele edinmez. Önüne çıkan her şeyi gelişigüzel meseleleştiren her düşünce iddiası düşünce adıyla anılmaz. Düşüncenin meselesi düşünceyi kendisine çeker, tıpkı mıknatısın demir cüruflarını kendisine çektiği gibi. Düşünce de bu çekime onun kendisinden beklediği karşılıkla karşılık verir. Düşüncenin meselesi kendisinde, zoraki ve zorlamayla değil kendiliğinden meseleleşme istidadını, bir problematik haline getirilmeye hazırlığı barındırır. Düşünce onu kendisine mesele edinir ve onu onun kendisinden beklediği şekilde meseleleştirir. Tıpkı sanat gibi düşünce adıyla anılan bu şey de meselesine sırtını döndüğünde ve nasıl ki şimdi meselesiz sanat vaktiyle hakiki sanatın açtığı yer üzerinde hak iddia ediyor ve ona gösterilen itibarın kendisine de gösterilmesini talep ediyorsa o da düşünce adıyla ortalıkta boy gösterip düşüncenin tahtına oturmaya kalktığında işte o zaman düşüncenin ezeli ebedi meselesi kendisini bu çağa özgü biçimde göstermiş olur. Gerçi düşüncenin onu kendisine yabancı gelen bu kılık içinde tanıması uzun sürmez. Ama onu asli hüviyeti içinde tanımadıkça, onun ne olduğunu, neden şimdi bu kılık içinde ortaya çıktığını ve zaman ilerledikçe başka hangi kılıklara bürünebileceğini kestiremeyeceğini bilir. Ve kendi içine döndüğünde içindeki bu arkhe sevgisinin boşuna içinde bu kadar derin bir yer tutmadığını görür.

Bilme ve isteme arasındaki esrarlı yarığın karşısında thauma ile kendisinden geçen, onun çekimine sofiaya tutunarak kendisini bırakan, arkhesine ulaşıncaya kadar onu her şeyde bulup tanımaya çalışan ve orada

bunun ezeli bir çatallanma olduğunu fark eden bir düşünmeyle insanın içinde insanca yaşayabilmesi için gerekli olan ortamın insanca ortadan kaldırılmasını uğruna mücadele edilmeye değer tek dava olarak görme iddiası arasında nasıl bir ilişki kurulduğu sorusuna gelince:

Eğer "bugün artık uğruna mücadele edilmeye değer tek dava çevre sorunlarıdır" sloganıyla yola çıkıp, sakinlerinin sessiz feryatlarına, isimlerini arayan acılarına tıkalı kulaklarımızla dünyanın her geçen gün daha da fazla yangın yerine dönmesi karşısında bu sorunlara bir çare olarak "atık kâğıtların geri döndürülmesi", " yeşil enerji", "çevre dostu yakıt" gibi işin özünü bile bile savsaklayan, uyanan şevk ve heyecanı tavsatan şeyler üzerinde konuşulacaksa elbette bir ilişki kurulamayacaktır. Ama bunun yerine madem ki bu sorunların doğurduğu yıkım ve felaketler insanların kendi eliyle yaptığı şeylerin sonucudur, o halde sorunun kaynağına gitmek gerekir deyip bütün dikkat insanın üzerine ve onun bu dünyayı iskân etme ve arzın üzerinde konaklama tarzına çevrilecek olursa o zaman bu düşünceyle bugün için kurulabilecek en anlamlı ilişkilerden biriyle karşılaşırız.

Daha gerisi belirsiz ve karanlık olduğu gerekçesiyle bir tarafa bırakılsa bile en azından Hölderlin'in "Ekmek ve Şarap" şiirinden bu yana dünyanın içinde bulunduğu onulmaz durumun ihsas ettiği umutsuzluğun yakın zamanlarda, onarılmazlığı bakımından özel bir aşamaya ulaştığı söylenir. Hölderlin vaktiyle yüreğinde bir kor ateş, elinde kimselerin kulak kesilmediği bu soruyla yola çıkıp da ses vereceğini umduğu kapıları birer birer çaldıktan sonra sorusunu sessizlikten başka bir şeyin cevaplamadığını görünce, soruya elindeki avucundaki her şeyi uğruna sarf etmekten geri durmayacak bir sadakatle kendisini açmış olan, bir ömür sürecek bir sessizliğe gömülmüştü. Böyle bir sadakatle olmasa bile gönlü insanın ayaklarını yerden kesen böyle bir sorunun alelade bir bilgi kırıntısına dönüşmesine razı olamayacak birinin rikkatiyle soralım: Ne olmuştur da bu onarılmazlık daha o zamanlarda böyle bir aşamaya gelmiştir?

Daha fazla üstelemeden ve örselemeden onun şiir diliyle söylemeye çalıştığına kulak verelim: Artık huzur gerçekleşmez. Huzuruyla insanları kendisine çekip toplaması ve böylece huzur getirmesi gereken yol bulup huzura çıkamaz. İster istemez aceleciliğin ayartıcılığına kendimizi bırakıyoruz: İnsanları en yüksek derecede toplama gücüne sahip olan bile insanları kendisine çekemiyorsa, insan bu çekime inatla ve ısrarla ayak diriyorsa—acelecilik sorunun tamamlanmasına bile izin vermiyor: O

insanları kendisine niye çekemiyor, bunca zamandır yaptığını niye yapamaz hale geliyor? Dikkatimizi zamanın getirdiklerinde onun gücünü zayıflatan şeye çevirsek ve onu aramaya başlasak soruyu sorduran sorusunu yolumuzun üzerinden çeker mi? Bunun cevabını aslında soruya sadakatini aklını kaybederek ödemiş olandan almamız gerekirdi, ama bu bizi peşinde olduğumuz şeyin uzağına sürükleyecektir. Sadece şunu söyleyebiliriz: Bunu sosyoloji veya antropoloji gibi türedi bilimlerin tabirleriyle düşünemeyiz. Bunlar varlıklarını parçalanmaya borçlu oldukları için ele aldıkları her şeyi de kendi varlık ilkelerine uygun biçimde ele alırlar ve açıklamasını bütünle ilişkisinde bulacak olanı ondan kopararak, yani parçalayarak vermeye çalışırlar. Heveslilerinin her birinin çeşitli ayartılara kapılarak ve türlü bahanelerle peşini bıraktığı bir dönemde sofia sevgimiz bunun için bu kadar derindir.

Peki ya sorunun diğer tarafı: Bunca zamandır bu çekime ayak diremeyen insan şimdi niye ayak diremeye başlamıştır? Sorunun nabzı işte burada atmaktadır. Ve sorunun cevabına bizi insanın hakikat karşısındaki tavrının sorgulanması, yani insanın hakikat tasavvurunda yakın zamanlarda esaslı bir kırılmanın meydana gelip gelmediği, geldiyse bunun ne zaman vuku bulduğu ve sonuçlarının nasıl hissedildiği ya da hangi sonuçlardan hareketle böyle bir kırılmaya hükmedildiğinin sorgulanması yaklaştıracaktır. Nitekim bu kırılma Batı felsefe tarihinin ta başlarında arandı, hatta izleri büyük hakikat âşığının, Platon'un mağara alegorisinde sürüldü. (Bkz. M. Heidegger, "Platon'un Hakikat Öğretisi", Metafizik Nedir? içinde.) Ama bu kırılma ve onun doğurduğu şey Batı felsefe geleneğinin son beş yüz yıllık tarihi içinde "sübjektivizm" dışında bir isim bulamadı kendine.

Hatta bu kitapta felsefesi bütün yönleriyle ele alınıp incelenen Schopenhauer bile, bu geleneğin dışında başka dünyalardan beslenmiş olmasına karşın, onu bu kavramın ışığında görüp açıklamaya çalıştı: "Kişisel amaç yahut hedeflere yönelmiş her eylem veya her çaba küçüktür. Çünkü bu şekilde eyleme etkinliğe sürüklenen kimse sonunda kendisini ancak kendi geçici ve önemsiz kişiliği içinde bilir ve bulur. Beri yandan büyük diye o kimseye derler ki kendisini her şeyde ve dolayısıyla bütün içinde bilip tanır; o başkaları gibi sadece kendi küçük âlemi içinde yaşamaz, dahası onun yurdu büyük âlemdir. Bu yüzden bütündür onu ilgilendiren ve onu anlatmak, onu açıklamak ya da günlük hayat içinde onun üzerinde etkinlikte bulunmak için onu kavramaya çalışır... Genelde büyük olan

sadece odur, ki ister pratik ister teorik olsun eserinde kendi ilgi-çıkarının peşinde koşmaz, fakat sadece nesnel bir amacı takip eder.”

Sorunun tamamlanmasına izin verelim: İnsanları en yüksek derecede toplama gücüne sahip olan bile insanları kendisine çekemiyorsa, insan bu çekime inatla ve ısrarla ayak diriyorsa insanın benlik davasının hangi boyutlara ulaştığı üzerine düşünmek gerekmez mi? Her dünya çağının bu davanın sonunda Tanrılık iddiasına ulaşmasıyla kapandığını ve her yeni çağın ars moriendinin özel bir biçimiyle açıldığını düşünecek olursak tam da bu zamanda esas peşine düşülecek meselenin insandaki bu uslanmaz ıslah olmaz eğilim olduğunu görmemiz gerekmez mi? (Bugün en alt perdeden bile “Kulağı olan dinlemeye yanaşmıyor ama ağzı olan herkes konuşuyor” diye yakınıldığına tanık olmuyor muyuz?) Sırf bu iddiayı bir adım daha öteye taşıyabilmek için insanların sürdükleri savaş ve mücadeleyle dolu hayatı yeryüzünün taşıyacak gücü kalmamıştır artık. Bu iddianın boş bir iddia olduğunu bize hiçbir şey söylemiyorsa eğer, dilimizdeki “gurur” sözcüğünün içinden geçerek geldiği ve bugün sahip olduğu muhtevayı taşıyan anlam söyleyecektir. Bu iddianın boş bir iddia olduğunu gösteren veya bunu kendi sıhhat ölçüleri içinde kendisine mesele edinen her şeye kulak kesilmek yerine savunmaya çalıştıkları şeye en onulmaz zarar ve yıkımları verenlerle kol kola verip birlikte yürümeleri “çevreciler”in davalarına gösterdikleri sadakatin sınanması için gerekli ölçütün nerede aranacağını gösteriyor.

O zaman şu yargıya varmak aşırıya gitmek olmayacaktır: Uğruna mücadele edilmeye değer tek dava olarak görülen çevre sorunları için verilecek mücadelede, sair her şey elverişli olsa, her türlü araç ve imkân bunun için seferber edilse bile sırf insanın hakikat karşısındaki serkeşliği, dinlemeyişi, inatla ve ısrarla dinlemeye ayak direyişi, dolayısıyla bildiğinden şaşmayışı ve sürdürdüğü yıkıcı ve kıyıcı hayatı sürdürmeye devam edişi sebebiyle—evet sair her şey müsait olsa bile sırf bu sebeple bu yolda kayda değer bir ilerleme kat edilemeyecektir. O halde işe buradan başlamak ve buna hayrı dokunacak her şeye dört elle sarılmak gerekiyor.

Vaktiyle Kaçkarların doruklarından adına yaraşır bir neşeyle akıp gelen “Fırtına Deresi”nin üzerine baraj kurma kıyıcılığına karşı bir Çoban Mustafa (Mustafa Orhan) çıkmış ve şöyle demişti: “Ömrüm bu dağlarda geçti benim, bu dereyi dinleyerek büyüdüm ben. Bu derenin konuştuğu dil ile benim konuştuğum dil aynı…”

O dereyi dinlemedikçe, o derenin konuştuğu dil ile aynı dili konuşmadıkça o derenin davası savunulamaz. O dere ile aynı dili konuşabilmek için o derenin çağıldadığı toprakları yurt bellemek, o topraklara yurt sevgisi ve sadakatiyle bağlı olmak lazım. Bin Selam Çoban Mustafa’ya ve onun sesini duyuranlara.

KISA YAŞAMÖYKÜSÜ ve

SCHOPENHAUER KRONOLOJİSİ

KISA YAŞAMÖYKÜSÜ

Çağdaş Batı kötümserliğinin büyük savunucusu 22 Şubat 1788'de eski Hansa kasabası Danzig'te (bugünkü Gdansk) dünyaya geldi. İçine doğduğu şartlar göz önünde bulundurulduğunda hayat aslında Schopenhauer için o kadar da kötü başlamış sayılmazdı. Ailesi ve muhiti her türlü talih ve mutluluğu vaat eder görünüyordu. Hem anne hem baba tarafından Felemenk kökenliydi ve her iki aile de şehrin ileri gelenlerindendi. Babası becerikli, başarılı ve sıradışı denebilecek derecede akıllı Danzigli bir tüccardı, geniş bilgisi ve özgür ruhuyla tanınırdı. Çoğu tüccar gibi o da on 18. yüzyılın, İngiliz kurumlarına beslediği hayranlığı paylaşıyordu, bu yüzden oğlunun Britanya topraklarında dünyaya gelmesini çok istiyordu. Nitekim bunun için aile 1787 yazında, son durağının Londra olmasını düşündükleri bir seyahate çıkmıştı. Ancak küçük bir talihsizlik, annenin yakalandığı zamansız ve amansız yurt özlemi, bunun gerçekleşmesini önlemişti.

Anne Johanna Schopenhauer parlak yetenekleri olan bir kadındı, her ne kadar geçici de olsa, daha sonra hatırı sayılır şöhrete sahip bir romancı olacaktır. Kendisinin de dürüstçe itiraf ettiği üzere sevgiden çok toplumsal konum saikiyle yapmış olduğu evlilik kısa zamanda duygulu ve ateşli mizacına bir yük haline gelmiş, sıradan ve tekdüze bulduğu, kendisinden yirmi yaş daha büyük olan kocası bezdirici ve sıkıntı verici bir eş olmuştu.

Danzig'in 1793'te Prusya tarafından ilhak edilmesi üzerine Schopenhauer ailesi özgür kent olan Hamburg'a yerleşti. Schopenhauer ilk eğitim yıllarını burada geçirdi ve iyi bir eğitim gördü. Kendisi gibi oğlunun da bir tüccar olmasını isteyen babası Schopenhauer'in eğitimini buna göre şekillendirmek istiyordu. Schopenhauer on yaşına geldiğinde iki yıllığına Le Havre'da babasının ticaret ortağı olan bir Fransız ailenin yanına yerleştirildi ve ailenin oğluyla aynı okula devam etti. On beş yaşında bir kışı İngiltere'de bir rahibin evinde geçirdi. Böylece Fransız ve İngiliz dillerini anadiline yabancılaşacak ölçüde öğrenmiş oldu. Bir sonraki yılın kışı ise tiyatro tutkusu nedeniyle yine Paris'te geçti. Ardından Hamburg'a döndü ve üç yıl boyunca burada özel bir ticaret okuluna devam etti. Babasının arzusu bu yönde olmasına karşın Schopenhauer bir meslek olarak ticaret fikrine hiçbir zaman sıcak bakmadı.

1805 Nisan'ında babasını kaybetti ve bu bir meslek seçimiyle ilgili hiçbir zaman anlaşamamış olmalarına karşın babasına derinden bağlı olan Schopenhauer için büyük bir yıkım oldu. Öyle ki artık kendi eğilimlerini takip etmekte az çok özgür olmasına karşın, belki hissettiği suçluluk duygusundan belki de sırf babasına bağlılık ve saygısını gösterme arzusundan babasının sıkıcı işlerine geri döndü ve iki yıl boyunca bunlara tahammül etti. Nitekim opus magnumunun ikinci baskısına babası için "Soylu, iyiliksever ruh! Olduğum her şeyi sana borçluyum, sadece çaresiz çocukluğumda ve önünü göremeyen gençliğimde değil, yetişkinlik dönemimde ve hatta bugünlere kadar, benim gibi bir çocuğu, bunun gibi bir dünyada senin her şeyi önceden görüp önlemlerini alan ihtimamındır koruyup kollamış olan…" diye başlayan uzun bir ithaf yazısı kaleme alacaktır.

Beri yandan Johanna Schopenhauer kocasının ölümüyle döneminin Weimar'ının sanat ve edebiyat çevrelerinde daha heyecanlı bir hayat aramaya başladı. Başta Goethe olmak üzere burada, Schlegel, Grimm, Prens Pückler, Fernow, Wieland, Meyer vb. gibi isimlerden parlak bir topluluk teşekkül etmişti. Genç ve güzel dul böyle bir dünyada uzun zamandır ihmal edilmiş sanatsal yetenekleri için uygun ortamı buldu ve dolayısıyla Schopenhauerlerin evi kısa zamanda şehirdeki cemiyet hayatının önde gelen merkezlerinden biri haline geldi. Ne var ki Johanna Schopenhauer kendisine ayak bağı olan oğluyla birlikte kocasıyla olduğundan daha fazla mutlu değildi. Anne oğul arasındaki bu anlaşmazlıkta mizaç farklılıklarının dışında kuşkusuz kendilerini içinde buldukları durum ya da konumun da payı vardı. Gerçi annesinin bir Klytaimnestra veya Hamlet'in annesi gibi bir kadın olduğu söylenemezdi. Fakat evlatların durumunda yine de bir benzerlik vardı: geçici bir sürgünden sonra evine dönen, babasının çoktan unutulmuş olduğunu ve annesinin Weimar edebiyat dünyasının "şöhret arayışı içindeki gezgin şövalyeleri"nin önce biriyle ardından bir başkasıyla arkadaşlık yaptığını gören oğul, Orestes veya Hamlet ile duygudaşlık kurmakta güçlük çekmemiş olmalıdır.

Ne var ki annenin de kendince haklı sebepleri vardır. Ardından yaşananlarla birlikte bu anlaşmazlığa son noktayı koyacak olan bir mektupta şunları yazar oğluna: "Yorucu ve tahammül edilmezsin, birlikte yaşamak çok güç seninle. Bütün iyi niteliklerin her şeye tepeden bakan tavrınla gölgeleniyor ve bunları kimsenin işine yaramaz hale getiriyor. Çünkü başkalarının kusur ve eksiklerini bulma eğilimini

dizginleyemiyorsun. Kendin böylesine eleştiriye açıkken insanlar senin bu kusur bulucu karakterine, dahası saldırgan, kehanetvâri üslubuna tahammül etmeyeceklerdir."

Ancak bu anlaşmazlık yine de annenin oğlunun şikâyetlerine kulak tıkamasına neden olmadı ve belki biraz da dostlarının (ve en başta yakın ilişki içinde olduğu K. L. Fernow'un) tavsiyesine kulak vererek, oğlunun mektuplarında bir "angarya" olarak nitelediği işleri bırakmasına sonunda razı oldu. Schopenhauer annesinin muvafakat mektubunu gözyaşları içinde okudu ve hiç vakit kaybetmeden 1807 yılının Haziranında Gotha'ya yerleşti. Yirmi yaşında olmasına karşın esaslı bir klasik eğitim almak için bu kasabadaki gymnasiuma gitmeye karar verdi. Döneminin iyi tanınan bir Latin dili ve edebiyatı uzmanından, F. W. Doering'den özel dersler aldı, kaybettiği zamanın acısını çıkarırcasına kısa zamanda çok büyük ilerlemeler kaydetti. Ancak öğretmenlerden biri için kaleme aldığı bir taşlama nedeniyle altı ay sonra okulu terk etmek zorunda kaldı ve 1897 sonbaharında Weimar'a döndü. Burada yarım bıraktığı klasik eğitimini tamamlamaya çalıştı, ama annesiyle birlikte değil, kendisinden iki yaş büyük olan ve eğitiminde kendisine rehberlik eden Franz Passow'un (ünlü Liddell&Scott Lexiconun ilk baskılarında ortak editörlerden biri olarak görülür) yanında bir pansiyoner olarak kaldı.

Dönemin hâkim fikriyatı Grek paideiasının sadece eğitim müfredatını belirlemesini değil, fakat toplum ve devlet yapısının da ona göre şekillendirilmesini talep ediyordu. Weimar'da F. Passow'u, Berlin'de F. A. Wolf'ü canlandıran ruh, eski dünyanın dil ve edebiyatına duyulan derin hayranlığın yanı sıra bu eğitim ülküsüydü ve bu ruh Schopenhauer'in hayat ve din görüşünü şekillendiren temel ilkelerden biri oldu. Bu ruh kendisini, başka hiçbir konuda uzlaşamasalar da bu noktada—her ne kadar farklı sebeplerle de olsa—aynı hissiyatı paylaştıkları Hegel'in Tarih Felsefesi üzerine derslerinin coşku dolu satırlarında şu şekilde dışa vurur: "Greklerde kendimizi doğrudan evimizde hissediyoruz… Düşünce hayatında gençliğin taravetinin neşeli manzarasını bize Grekler sunar… Ve nasıl ki insanın içinde yaşadığı unsur havaysa Grek dünyasının içinde yaşadığı unsur da Homeros'tur."

Schopenhauer 1809'da Göttingen Üniversitesi'ne tıp öğrencisi olarak kaydoldu, bir yıldan fazla bir süre doğabilimleri derslerini izledi, ardından felsefe bölümüne geçti. Her türlü dogmatizmin yeminli düşmanı olduğu iddiasıyla ortaya çıkan Eleştirel Felsefenin bizzat kendisinin dogmatik

olduğunu göstermeyi amaçlayan “Aenesidemus”un yazarı Schulze’nin derslerine katıldı. Ancak onu felsefeye yönelten bu kitap değil, yazarının Aristoteles ve Spinoza’dan önce Platon ve Kant üzerine çalışması yönündeki tavsiyesi oldu ve uzunca bir müddet diğer düşünürleri ihmal ederek bu tavsiyeyi dindarca bir sadakatle takip etti.

Weimar’da bir gezinti esnasında karşılaşmalarında, muhtemelen annesinin yönlendirmesiyle, kararından caydırmak amacıyla seçimini şüpheyle karşıladığını bildiren Wieland’a: “Hayat nazik bir iş (missliche Sache), ömrümü onun üzerine düşünerek geçirmek kararındayım” cevabını veren Schopenhauer artık yolunu seçmiştir. Sohbetin sonuna doğru Wieland da bu genç felsefe sevdalısına “Mizacınızı anlıyorum, felsefeye sadık kalın” yüreklendirmesinde bulunur.

1811 yazında yeni kurulan Berlin Üniversitesi’ne gitti, burada Schleiermacher’in “Felsefe Tarihi” derslerini izledi, ertesi yıl Fichte’nin “Bilinç Olguları” ve “Bilim Teorisi” derslerini dinledi, fakat her ikisinde de aradığını bulamadı. Schleiermacher “Felsefe ve din birbirinden ayrılamaz”, diyordu, “bir din duygusuna sahip olmayan kimse bir filozof olamaz, buna karşılık sarsılmaz bir din duygusu için de felsefenin temel ilkeleri hakkında bilgi sahibi olmak mutlak ve elzemdir.” Schopenhauer yıllar sonra bu görüşü Parerga und Paralipomena’daki Din Üzerine başlıklı diyalogda kıyasıya eleştirecektir. Fichte’nin konuşma tarzını yeterince açık ve düşünceli buluyordu, ancak “kolayca anlaşılabilecek şeyler üzerinde o kadar uzun duruyor ve aynı fikri başka sözcüklerle o kadar çok tekrarlıyordu ki dinleyicinin dikkati ister istemez dağılıyordu”. Bu tespitler daha sonra keskin eleştirilere dönüşecektir. Gözde profesörü ise dönemin büyük Grek dili ve edebiyatı uzmanı Frederich August Wolf’dü.

Bu arada Weimar’da kaldığı kısa süre içerisinde Johann Gottfried Herder’in öğrencisi Doğubilimci Friedrich Majer ile sohbetleri ve Friedrich Schlegel’in Über die Sprache und Weistheit der Indieri (Hint Dili ve Bilgeliği Üzerine) dikkatini Uzakdoğu bilgeliğine çevirdi. Bu konudaki susuzluğunu Anquetil Duperron’un Farsçadan Latinceye çevirip (Oupnek’hat, id est, Secretum Tegendum, &c.) 1801–1802’de yayınladığı Upanişhadlar ile gidermeye çalıştı. İngiltere’deki Hint dili ve edebiyatına dair araştırmaların temelini atmış olan Jones ve Colebrooke’un ilk eserlerini de muhtemelen yine bu dönemde veya biraz daha sonra okuma fırsatı bulmuş olmalıdır. Diğer yandan da büyük bir dikkatle Cabanis, Helvétius, Chamfort ve diğer Fransız maddecilerinin eserlerini okuyup inceledi.

“Önümde duran bulanık bir resmi andıran bir fikri belli belirsiz sezinlesem onu kavramak için tarifsiz bir arzuya kapılırım. Bir avcı nasıl dağ bayır demeden avının peşine düşerse ben de her şeyi bırakır bütün azap verici, yılankavi yolları ardında onun peşine düşerim. Yakalayıncaya kadar ona her yandan saldırır ve hiçbir kapı bırakmayacak şekilde onu her yanından kuşatırım. Sonra açığa çıkarır ve böylece tam olarak hâkim olunca onu kâğıda dökerim. Kimi zaman kaçar ve o zaman şans gelip de onu bana yeniden açıncaya kadar beklemek zorunda kalırım. Birçok beyhude yakalama girişiminden sonra zorla ele geçirdiğim bu fikirler genellikle en iyileridir. Ama eğer olur da bu kovalamaların birinde intizamım insicamım bozularak engellenecek, özellikle bir cellat baltası gibi, kafayı gövdeden ayırarak düşüncelerimin içine işleyen bir hayvan çığlığıyla sekteye uğrayacak olursam işte o zaman acıların en büyüğünü duyarım.”

Schopenhauer’in yüksek düşünme yeteneğinin bir belirtisi olarak gördüğü ve tersini de zihinsel kütlük olarak nitelendirdiği gürültüye karşı bu duyarlığı başına hayatının en nahoş hadiselerinden birini açacak ve daha sonra öfkeyle alayın ustaca harmanlandığı denemelerinden birini, Über Lärm und Geräusch’ı vücuda getirecektir. Dönemin askeri ve siyasi bakımdan çalkantılı atmosferi içinde doktora tezini kaleme almak için ihtiyaç duyduğu ve düşünme için hayati derecede önemli olduğunu belirttiği bu sükûneti ormanlık Thuringian kasabasında buldu. Ve Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Yeter Sebep Önermesinin Dörtlü Kökü Üzerine) başlıklı tezini 1813 yılının Temmuz-Ekim ayları boyunca ‘Zum Ritter’ hanında kaleme aldı. Tezi Felsefe Doktoru derecesi için Jena Üniversitesi’ne sunacaktır. Tez kabul edilir ve doktora payesini hak kazanır.

Annesinin başlığındaki vierfacheyi telmihen “eczacılıkla ilgili bir kitap mı bu?” diyerek alay ettiği—anlatılanlara göre Schopenhauer’in de kehanetvari bir üslupla cevaben “Senin kitaplarının bir kopyasına tavan aralarında, sandık odalarında bile rastlanmazken o elden ele dolaşacaktır” diye karşılık verdiği—teze Goethe herkesin esirgediği şeyi fazlasıyla verir. Ve üstelik genç felsefe doktoru bunu tam beklediği kimseden bulmuştur. Schopenhauer’in “Beni yeniden eğitti” dediği Goethe, fikir ve sanat hayatında karşılaştığı her darboğazda sığındığı ve her seferinde yeni bir güç ve ilhamla döndüğü “doğa”sına bu kez bir başka açıdan ve farklı bir amaçla dönmüş, bilimle uğraşmaktadır. Ne var ki Newton’a karşı ortaya attığı Farbenlehresiyle o da Schopenhauer ile aynı kaderi paylaşmıştır.

Dolayısıyla kendisinden yaklaşık kırk yaş küçük olan bu genç düşünürden gördüğü ilgiye hem bir muhatap bulma hem de iddiasını doğrulama umuduyla karşısındakinin gururunu okşayan bir rica ile karşılık verir: ondan hak ettiği ilgiyi görmemiş olan renkler teorisini okuyup incelemesini ister. Genç düşünür Schulze'nin tavsiyesine nasıl karşılık vermişse Goethe'nin bu ricasını da aynı şekilde yerine getirir. Hatta onun istediğinin fazlasını yapar.

Nitekim Goethe'nin eserinin İngiliz çevirmeni Sir Charles Eastlake'e şunları yazar: "Bana gelince, ben Goethe'nin şahsen talebesiyim ve renkler teorisinin ilk aleni taraftarıyım. 1813 ve 1814'de bana bizzat ders verdi, daha karmaşık ve güç deneyleri bana kendisi gösterdi, hatta iddialarının doğruluğunu araştırmam için araçlarının büyük bölümünü ödünç verdi. 1816 ve 1819 yıllarının 'Tag und Jahreshefte'sinde ismimin zikredildiğini göreceksiniz. Eğer hakkımda daha kapsamlı ve yeni bir açıklama isterseniz Schubert ve Rosenkranz'ın yayına hazırladığı Kant'ın eserlerinin yeni baskısının on ikinci cildinde bulabilirsiniz…"

Ne var ki genç düşünür tuttuğu yolda kendisine eşlik edecek, çetin sorunları oturup birlikte tartışacak yol arkadaşını yaşlı şairde bulamamıştır. Hatta bir ara hayatının en iyi yıllarının boş bir gösteri uğruna heba edildiği duygusuna kapıldığı söylenir. Muhtemelen bu düşkırıklığı ile "Goethe'nin kendisinden başka kimseyi görmediği, peşinde koştuğu şeylerin dışında hiçbir şeye yüz vermediği çok doğru" diye yazmıştı not defterine. Bu dönemden geriye Newton'a karşı Goethe'yi destekleyen, ancak kendisinden beklediği karşılığı bulamadığı Über das Sehen und die Farben (Görme ve Renkler Üzerine) adlı küçük inceleme kalır.

Bu arada saray tiyatrosunun primadonnası Caroline Jaegemann'a umutsuzca âşık olur. Birbiri ardına derin ihtirasları ve hazin düş kırıklıklarını tecrübe eder. Erosun hayat tragedyasındaki yerini ve yüce kudretini görür. Esrarını çözüp tam kendini güvenceye aldığını düşünürken kaç kez elinde oyuncak olduğunu ve bütün emellerini suya düşürdüğünü pişmanlıklar içinde idrak eder. İştihalarının şiddeti, her tatminin kaçınılmaz olarak hayal kırıklığı ve aşağılanma ile sonuçlandığı böyle bir dünyanın tabiatında varolan çürüklüğü kavrama arzusunu kamçılamaktadır.

Beri yandan alabildiğine yalnızdır, tuttuğunu bırakmayan, bu kovalama içinde gözü kimseyi görmeyen mizacı, kişisel duygulara aldırmayan tabiatı ve ilave olarak yüksek tondan ve buyurgan üslubunun kazandırdığı kötü şöhret—ki lakabı Jupiter tonansdır—kimseyi yanına yaklaştırmamaktadır. 1814'de Dresden'de defterine şunları kaydetmiştir: "Bir insan olarak

yaşadığı sürece insan doğasının gerçek yasası iç çatışma yahut uyumsuzluktur. O gerçek ve tam olarak ancak tek bir şey olabilir; ama sair her şey için bir gizil güce, onu olmak için kökünden sökülemez bir imkâna sahiptir. Sözgelimi o eylemeyi veya iş görmeyi değil de düşünmeyi seçebilir, fakat iş ve hareket gücü birdenbire yok edilemez. Düşünür olarak yaşadığı sürece içindeki faal adamı sürekli olarak her saat başı yok etmek ve kendisiyle ebediyen savaşmak zorundadır… Yönlendirici ilke olarak şimdi biri çok geçmeden bir başkası üstünlüğü ele geçirir, o bu çekişmenin yaşandığı arenadır. Her ne kadar biri sürekli galip gelse de diğeri savaşı asla terk etmez; hayatta kaldığı sürece varlığını sürdürür. Bir insan olmak imkân halindeki çok çeşitli zıtları bir arada yaşatmak demektir. Eğer böyle bir varlıkla karşı karşıya isek iç uyumu, deruni ahengi nerede bulabiliriz o halde? Ne azizde ne de günahkârda… Daha doğrusu mükemmel bir aziz veya tam bir günahkâr da aynı derecede imkânsızdır. Çünkü her biri insan olmak: yani mutsuz bir yaratık, bir savaşçı, hayat arenasında bir gladyatör olmak zorundadır. Acısız, ıstırapsız hayat savaşı tasavvur edilemez: Savaş denen şey kan dökülmeden sona eremez, insanın ağlaması, inlemesi kaçınılmazdır; çünkü o aynı zamanda hem yenilen hem de galip gelendir. Hoec est vivendi conditio.”

Bilimsel açıklamanın alışkanlığın kör ettiği gözlerin gerçek gibi gördüğü görüngüler yığınını sınıflandırıp sistem haline getirmekten öte bir şey yapmadığı, asıl gerçeğe ve dolayısıyla étiologieninkinden daha yüksek bir bakış açısına ulaşmanın kendisinin olduğu gibi bütün felsefenin de temel meselesi olduğu kanaati artık iyice pekişmiştir. 1815’de “Ellerimin altında, daha da fazlası kafamın içinde bir eser, ahlak ve metafiziği, bu zamana kadar yanlış yere birbirinden ayrılmış bu iki ana dalı, tekrar bir araya getirecek bir felsefe rahimdeki cenin gibi yavaş yavaş gelişiyor” diye yazdığı opus magnumu Die Welt als Wille und Vorstellung’un (İrade ve Tasavvur Olarak Dünya) ilk versiyonunun taslağını hazırlamaya ve üzerinde çalışmaya başlar.

Duyduğu heyecan ve ihtirasın boyutları takip eden satırlardan anlaşılmaktadır: “Birbiri ardına önce bir uzvunun, bir damarının, bir parçasının, ardından bir başkasının geliştiğini fark ediyorum. Bütün içinde yerini nasıl bulacağı konusunda hiçbir endişe taşımaksızın aklıma düşen her bir cümleyi kaydediyorum; çünkü bunların hepsinin tek bir kaynaktan doğduklarını biliyorum. Oluşmakta olan organik bir bütün, ki hayatta kalan sadece odur… İzin ver yaşayayım ve birkaç yıl huzur bulayım, çünkü onu

bir annenin çocuğunu sevdiği gibi seviyorum.” Üç yıl boyunca üzerine çalıştığı Die Welt als Wille und Vorstellung’un ilk versiyonunu 1818’de tamamlar. Kitap dört bölüme ayrılmıştır ve bunların her birini, tek bir hakikatin kendisini—bilgi, varlık, sanat ve davranışta—gösterdiği dört tarz olarak görmek yanlış olmaz. Daha önce Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grundede denediği şeyi yeniden ama çok daha esaslı ve kucaklayıcı olarak ele almaktadır. Ve aslında orada olduğu gibi burada da kitabın omurgasını şekillendiren Kant’ta eleştirdiği arkhitektonik simetri tutkusudur. Kitap 1819’da Brockhaus tarafından yayınlanır. Otuzundan önce tamamlanmış olan bu tek ciltte felsefesinin bütün ana hatları belirlenmiştir. Bu bakımdan ona yakın dönem felsefe tarihi içindeki en genç gelişmiş filozof denebilir. Nitekim 1849’da notlarına şunları yazmıştır: “Şurası dikkate değer bir husustur ki daha 1814’de (yani yirmi yedi yaşımda) henüz birer nüve halinde de olsa sistemimin bütün dogmaları belirlenmişti.”

Ne var ki sonuç tam bir hüsran olur, bunca sevilen ve böylesine özenilen eserin yüzüne kimse bakmaz. Tasarı aşamasında büyük emeller beslenen, ateşli duygular içinde derin hülyalara dalınan kitap için kimsecikler tek satır yazmaz. Korktuğu başına gelmiştir: “Öğretimin sessizliğe mahkûm edilmesinden ateşi yanarak tecrübe etmiş bir çocuğun ateşten korktuğu kadar korkuyorum.” Demek ihtiras ne kadar büyükse yaşanan sukutuhayal de o kadar elim ve feci oluyor diye düşünmüş olmalı. Halbuki o şunu bekliyordu: Çap ve ehliyeti bunun için yeterli kimseler kitabı okuyup bitirdikten sonra bir araya gelecek ve diyeceklerdi: Kant’ın bıraktığı büyük muamma nihayet çözüldü ve bunu o çözdü. “Eğer bir gün benim hakkımda bunu söyleyecek olurlarsa bu benim için en büyük şöhret olacaktır.”

Bunun yerine Jean Paul şiirsel, mistik diliyle şunları yazmıştır: “çok yanlı, derinlikli, etkili, deha ve derin kavrayış ürünü, fakat çoğu kez yüzeyine hiçbir kuşun inmediği, dalgaların durgunluğunu hiçbir şeyin bozmadığı, Norveç’in etrafı yalçın kayalıklarla çevrili güneşsiz kasvetli göllerine benzer şekilde umutsuz ve dipsiz derecede derin… cesur bir felsefi eser.”

Biraz da bu düşkırıklığı ve onun doğurduğu karamsarlığı dağıtmak amacıyla 1818 sonbaharında Schopenhauer, Goethe’nin Lord Byron’a sunulmak üzere kendisine verdiği bir tavsiye mektubuyla birlikte Floransa, Roma, Napoli ve Venedik’i içine alan İtalya seyahatine çıkar. Kadınları hakir görüyor, şehvete iradenin en karakteristik tezahürlerinden biri

nazarıyla bakıyordu, ama gene de söz geçiremediği, önünde yenik düştüğü bir şey vardı. Doğu metinlerinde okuyordu: “Kuvvet ve kudret bakımından şehvetle karşılaştırılabilecek, onunla birlikte zikredilmeye değer bir başka tutku yoktur. Eğer bir tane daha böyle güçlü bir tutku olmuş olsaydı hiçbir beden kurtuluşu göremezdi.” Muhtemelen Byron ile birlikte hayıflanarak terennüm etmiş olmalıdır: “Erkekleri ne kadar çok görürsem onlardan o kadar uzaklaşıyorum; keşke aynı şeyi kadınlar hakkında da söyleyebilseydim; o zaman her şey yoluna girmiş olurdu.”

Klasik dünyanın güzellikleri arasında tasasız kaygısız aylaklık ettiği günlerde kız kardeşi Adele’nin Danzig Muhl bankasının iflası nedeniyle ailenin mali bunalıma sürüklendiğini bildiren mektubu zevk içinde geçen günlerin intikamını fazlasıyla alır ve Schopenhauer hiç vakit kaybetmeden Almanya’ya döner. Bir süre ne yapacağını şaşırır, bütünüyle yabancısı olduğu dünyada yapayalnız ve çaresizdir. Babasının kendisi için düşündüklerinin kıymetini bu vesileyle bir kez daha ve bu defa çok daha derinden anlamıştır. Neyse ki bu bocalama uzun sürmez, elindeki imkânlarla şirketle mücadele etmeye karar verir. İki yıl süren mücadele sonunda yatırdıkları miktar kendilerine faiziyle birlikte geri ödenir, oysa diğer alacaklılara sadece üçte bir tutarında ödeme yapılmıştır. Böylece her ne kadar “bunun gibi bir dünya” için gerekli olan yeteneklere sahip değilse de hayattan büsbütün kopuk bir düşünür olmadığını, gözü yıldızlarda olsa da ayağının dibindeki çukuru da gözden kaçırmadığını göstermiş oluyordu.

Bu arada okutmanlık için Berlin Üniversitesi’ne başvurur ve Hegel’e karşı girdiği bir tartışmayı kazanması üzerine başvurusu kabul edilir. Ne hazindir ki kitaplarına müşteri çıkmadığı gibi bu defa da derslerine dinleyici bulamaz. Bunda inandığı diğer üstünlüklerinin yanında akıcı, etkileyici konuşmasına güvenerek derslerini inatla ve ısrarla Hegel’inkiyle aynı saate koymasının payı da vardır. Dönem ve şartları henüz onun felsefesini kabul edecek olgunluktan uzaktır: “Bir kitabın yayımlanması ile onun tanınması arasında geçen yılların sayısı yazarının çağının ne kadar ilerisinde olduğunun ölçüsünü verir… Eserimin karşı karşıya kaldığı aldırmazlık ve ihmal ya benim çağım için değersiz biri olduğumu ya da çağımın benim için değersiz olduğunu gösteriyor.” Dolayısıyla çağına küskündür: “Hayat hızla geçip gidiyor ve sizin kavrayışınız yavaş: bu yüzden şöhretimi görecek kadar yaşamayacağım: ödülüm kayıptır.”

Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere bir yanda, insanın içinde tomurcuklanan her hevesin, daha bir arzuya dönüşür dönüşmez boş bir

serap haline geliverdiğini gören, bütün dikkatini insanı o serabın peşinde koşturan şeyin üzerine çeviren, sonunda her nerede ayrılık güden, ferdi varlık iddia eden irade varsa, kaçınılmaz olarak ıstırap vardır sonucuna ulaşıp bir ahlak ilkesi olarak "geri dur"mayı vazeden bir düşünür vardır, diğer yanda böyle bir dünyada eserinin tanınmamasından, hakkının teslim edilmemesinden dolayı en büyük azabı duyan bir insan. Öğreti ve yaşam arasındaki ilişki Schopenhauer felsefesinin en kırılgan yanlarından biridir.

Bu arada hayatının birçok döneminde olduğu gibi Berlin'de de pansiyonlarda kalmaktadır ve rahatsız edici, dikkatini dağıtıcı her şeyden, en çok da pansiyoncu kadınların dedikodularından ve birbirleriyle çene çalmalarından nefret etmektedir. Bunlardan birinde uyarılarına aldırmayıp gevezeliğini sürdüren terzi kadın Caroline Luise Marquet'i kolundan tuttuğu gibi merdivenlerden aşağı yuvarlar ve kadın ciddi bir şekilde yaralanır. Neticede fiziki cebir ve şiddet iddiasıyla açılan davayı kaybeder ve kadına ömür boyu tazminat ödemeye mahkûm edilir. Ardından 22 Mayıs 1822'de Milano, Floransa ve Venedik'i kapsayan ikinci İtalya seyahatine çıkar.

Dönüşte bir kez daha üniversiteye dönmeye çalışır, fakat bu girişim başarısızlıkla neticelenir. Bu kez kapanan kapıları başka bir yolla, çevirmenlikle açmayı dener: Bir İngiliz yayıncıya Kant'ın temel eserlerini İngilizceye çevirmeyi teklif eder, aldığı cevap beklediğinin çok gerisindedir. Ayrıca kaderiyle büyük benzerlikler bulduğu David Hume'un denemelerinden bir cilt çevirip bir önsözle birlikte yayınlamayı düşünür, ancak daha sonra vazgeçer. Elli yaşını geçtikten sonra İspanyolca öğrenip Balthazar Gracian'ın "Oraculo Manual y Arte de Prudencia"sından bir çeviri seçkisini de muhtemelen yine bu dönemde yapar.

Berlin'de kaldığı dönemin son yıllarında, bir isim olarak büyük saygı duyduğu Alexander von Humboldt ile tanışır, fakat kişiliği hayal kırıklığına uğratmıştır düşünürü: "'Deha beklediğim yerde sadece büyük yetenekle, sapienta umduğum yerde sadece scienta ile karşılaştım." 1831'de kolera salgını (Hegel bu salgında ölür) nedeniyle Berlin'den ayrılıp Frankfurt-am-Main'e gider, fazla kalamaz, sağlık sebeplerinden ötürü geçici bir süre (yaklaşık bir yıl) Mannheim'a yerleşir.

Kendisine ve eserlerine karşı sürdürülen sessizliği bir tertip olarak görür ve bundan Hegel, Fichte, Schelling ve takipçilerini sorumlu tutar: "… Nasıl ki eski zamanlarda tüccarlar ve sarraflar Tapınaktan sürülüp çıkarılıyorduysa, Fichte, Schelling ve Hegel gibi adamlar da filozofların

arasından çıkarılmalıdır.” “Çağdaşlarım eserimi görmezden gelerek ve vasatları, hatta yeteneksizleri göklere çıkararak kendime olan inancımı ve güvenimi sarsmak için ellerinden geleni yaptılar. Şükür ki bunda başarılı olamadılar ya da ben onların bu emellerini boşa çıkardım…”

6 Temmuz 1833’te hayatının sonuna kadar yirmi yedi yıl boyunca bir daha terk etmeyeceği Frankfurt-am-Main’e yerleşir. Yıllar geçerken başkalarının yazdıklarında kendi görüşleri hakkında bulduğu her teyidi, her destekleyici ifadeyi, görüşlerinin yeni araştırmalarla açıklandığını düşündüğü her olay yahut durumu kaydeder. Dolayısıyla daha sonraki hayatında yayımladığı her şey bir bakıma opus magnumunun bir yorumu, bir zeyli yahut haşiyesi olarak görülebilir.

Schopenhauer 17 yıl süren sessizliğini 1836’ya kadar bozmaz ve o yıl başeserindeki temel görüşünü destekleyen doğabilimi bulgularını ele alıp tartıştığı Über den Willen in der Naturu (Doğadaki İrade Üzerine) yayınlar. İlk kez bu küçük kitabın önsözünde “eserlerinin dörtte üçü safi saçmalık, dörtte biri de paradoks olan” yegâne filozof diye vasıflandırdığı Hegel ve takipçileri hakkında ağır ifadeler kullanır. 1839’da Drontheim’deki Norveç Bilim Cemiyetinin açtığı yarışmaya göndereceği Über die Freiheit des Menschlichen Willens (İnsan İradesinin Özgürlüğü Üzerine) isimli denemesini kaleme alır. Denemesi ödüllendirilir ve kuruluşa üye seçilir. Ardından “Ahlakı vaaz etmek kolay, temellendirmek güçtür” mottosuyla kaleme aldığı Über die Grundlage der Morali (Ahlakın Temeli Üzerine) Kopenhagen’deki Danimarka Kraliyet Bilimler Akademisi’nin desteklediği yarışmaya gönderir, fakat deneme her ne kadar tek başvuru ise de, yarışmanın konu olarak seçtiği soruyu (ahlakın temelinin sezgisel bir “doğru” fikri içinde aranıp aranamayacağı) yeteri kadar açığa kavuşturmadığı ve geçen yüzyılın felsefesine gerekli saygıyı göstermediği gerekçesiyle ödüllendirilmez. Hegel, Fichte ve Schelling’e nefret ve öfkesi daha da pekişir. Ertesi yıl bu iki denemeyi Die beiden Grundprobleme der Ethikte (Ahlakın İki Temel Sorunu) bir araya getirerek yayınlar ve yazdığı önsöz bete noireu Hegel’e yine öfke kusar. 1844’te bir cilt daha ilave ederek Die Welt als Wille und Vorstellung’un ikinci baskısını yapar.

40’lı yılların sonuna doğru Schopenhauer kendisine karşı ısrarla sürdürülen sessizliğin artık yavaş yavaş sonunun geldiğini düşünür ve şunları yazar: “Gördüğüm soğukluk ve aldırmazlık beni kendimden ve giriştiğim her şeyden kuşku duyar hale getirmiş olabilir. Fakat şimdilerde şöhretin borazanlarını işitiyorum ve o bütünüyle değersiz, açıkça kötü ve

anlamsız olan şeyin mükemmel, kusursuz, insan bilgeliğinin zirvesi olduğunu ilan etmektedir. Şimdi yolumu gördüm ve bütünüyle tatmin oldum, çünkü Byron'un başarıyla ilgili sözlerinin anlamını kavradım: Başarılı olanlar beni kendi başarısızlığım için teselli edecekler."

Ne var ki 1850'de 'Metrodorus'u Frauenstädt'a sonunda kendisine şöhretin kapılarını aralayacak olan son eseri Parerga und Paralipomena için yayıncı bulamadığından ötürü hâlâ dert yanıyordu: "Altı yıl süren çalışmanın ardından opera mixtam bitti ve şimdi manum de tabula! yayıncı bulamıyorum… Bu durum can sıkıcı, ama onur kırıcı değil. Gazeteler Lola Montes'in hatıralarını yazmayı düşündüğünü bildiriyor, İngiliz yayıncılar derhal kendisine büyük miktarlar teklif ediyorlar. Dolayısıyla ne yaptığımızı biliyoruz. Ama daha fazla ne yapabileceğimi ve opera mixtamın hayattayken mi yoksa öldükten sonra mı yayınlanacağını gerçekten bilmiyorum. Bu arada benim hakiki Theophrastus ve Metrodorus'um, Berlin'deki birçok yayıncıdan birini avlaman için yazıyorum sana. Eğer bunu yapabilirsen kitabın içindekiler bölümünü postayla hemen gönderirim. Bu, kitabın genel okur kitlesi için önceki kitaplarımdan daha uygun olduğunu göstermeye yetecektir… Eğer başarılı olursan bana ve felsefeme hakiki hizmeti yapmış olacaksın." Frauenstädt başarılı olur ve Schopenhauer teşekkür mektubunda şunları yazar:

"Sen gerçek hakiki bir dostsun ve her bakımdan optime meritus de nobis et philosophia nostrasın. Bir yayıncı bulmak için sarf ettiğin zahmet ve gayret için en samimi teşekkürlerimi sunarım sana. Adamın kendisi için kötü bir şey yapmadığını umuyorum, çünkü kitabın büyük bölümü, özellikle ilk cildin yarısını oluşturan Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar dil ve üslup bakımından herkesin anlayabileceği düzeyde. Fakat bu tür kitapların yayıncı bulmasının bu kadar güç olması zamanın bir kusuru. Herkes dikmiş kulaklarını siyasete… Eğer yayıncı herhangi bir sebepten ötürü baskıyı daha sonra yapmayı istemiş olsaydı elyazmalarını ona bırakmak yerine burada muhafaza etmeyi tercih ederdim. Bu son eserimden istemeye istemeye ayrılıyorum, çünkü 'gerisi sessizlik'…"

Parerga und Paralipomenanın yayınlanmasından iki yıl sonra sabırsızlıkla beklediği şöhretin borazanları sonunda çalmaya başlar: Nisan 1853'te John Oxenford Westminster Review'de yayınladığı "Iconoclasm in German Philosophy" (Alman Felsefesinde Putkırıcılık) başlıklı makalesiyle Almanya'daki hâkim felsefi cereyanlar için etkili bir saldırı başlatır. Makalenin bir çevirisi çok geçmeden Vossische Zeitung'da neşredilir.

Schopenhauer için bu bir dönüm noktası olur. Kitapları ve denemeleri üzerine birbiri ardına tartışmalar düzenlenmeye, değerlendirme ve inceleme yazıları yayınlanmaya başlar. Üniversiteler de suskunluklarını bozar, 1857'de Bonn ve Breslau'da felsefesi üzerine ilk dersler verilir. Leipzig Üniversitesi görüşleri üzerine ilk bilimsel yarışmayı düzenler. Ne gariptir ki, ödülü kazanan Rudolph Seydel'in denemesi Schopenhauer'i felsefi yeteneğinden çok edebi kabiliyetinden dolayı kayda değer bulur. Schopenhauer bunun da üniversitelerdeki profesörlerin bir tertibi olduğunu iddia eder ve Dresdenli bir dostunun oğluna yazdırdığı makaleyle öcünü fazlasıyla alır. Yetmişinci doğum yıl dönümünde pek çok yerden kutlama mektupları, telgrafları vb. alır. Evi ziyaretçi akınına uğrar. Ancak vakit çok geçtir: Dolayısıyla bu dünyadan bir bakıma biraz buruk ayrıldığı söylenebilir, ama söyleyeceklerini söylemiş olan birinin iç huzuruyla hayata gözlerini yumduğuna kuşku yoktur:

"Ruhumun cevvaliyetinin doruk noktasında olduğu dönemde gözlerim hangi nesnenin üzerinde eğlense bana bir şeyler açar, bir şeyler fısıldardı. Artık yaşlandığımdan Raphaello'nun Madonnası önünde de dursam bir şey söylemiyor."

SCHOPENHAUER KRONOLOJİSİ

1788 22 Şubat: Arthur Schopenhauer tüccar bir baba, Heinrich Floris ve edebiyat meraklısı bir annenin, Johanna'nın (Henrietta Trosiener) çocuğu olarak Danzig'de dünyaya gelir.

1793 Bağımsız kentin Prusyalılar tarafından işgal edilmesi nedeniyle aile Hamburg'a taşınır.

1797 Kızkardeşi Luise Adel[aid]e'nin doğumu. Schopenhauer babasıyla birlikte Temmuzda Paris ve Le Havre'a seyahat eder, bir Fransız tüccar (Grégoire de Blésimaire) ailesinin yanında Le Havre'de iki yıl boyunca kalır.

1799 Ağustosta Hamburg'a döner ve 1803'e kadar Runge'nin özel ticaret okuluna devam eder.

1803 Mart: Anne-babasıyla birlikte (Hollanda, İngiltere, Fransa, İsviçre ve Avusturya'yı içine alan) bir Avrupa turu sözüne karşılık Schopenhauer biliminsanı yerine bir tüccar olmayı seçer. Mayısın 3'ünde seyahat başlar.

1804 Seyahat 25 Ağustos'ta sona erer. Eylülden Aralığa kadar Danzig'de tüccar çıraklığı.

1805- Hamburg'da tüccar Jenisch'n yanında ticaret kâtipliği.

1807

1805 20 Nisan'da babasının intiharı.

1806 Eylülde ailenin ticari işleri tasfiye edildikten sonra annesi kızkardeşi Adele ile birlikte Weimar'a taşınır. Ekimde Johanna Schopenhauer'in Goethe ile dostluğunun temelleri atılır. Johanna Schopenhauer Weimar'da Goethe, Schlegeller, Wieland, Heinrich Meyer, Grimm vb. gibi dönemin ünlü simalarının katıldıkları meşhur çay partilerini düzenler.

1807 Mayısta Schopenhauer ticaret kâtipliğini bırakır ve üniversiteye girebilmek için Gotha Gymnasiumu'na bir süre devam eder. Fakat hocalarından biri için yazdığı keskin bir hiciv yüzünden ayrılmak zorunda kalır.

Yanına yerleştiği klasik filoloji uzmanı Franz Passow'dan iki yıl sürecek Grekçe ve Latince dersleri almaya başlar. Weimar'a gider, fakat burada annesinin evinde kalmaz. Bir süre özel öğretmenlik yapar. Bu arada Karoline Jagemann'a âşık olur.

1809 Klasik filoloji dersleri sona erer. Yirmi bir yaşını doldurması nedeniyle babasından kalan mirasın payına düşen kısmı kendisine devredilir. Harcamalarında annesinin vesayeti devam edecektir. 9 Ekimde Göttingen Üniversitesi'ne girer.

1809- Göttingen Üniversitesi: Doğabilimleri, ardından Aenesi1811 demus'un yazarı ve üniversitenin profesörü Gottlob Ernest

Schulze'nin (1761–1833) yönlendirmesiyle Platon ve Kant.

Ve biraz da G. E. Schulze'nin etkisiyle üniversitede felsefe

profesörü olmaya karar verir.

1811 Noel Yortusunda Weimar'ı ziyaret eder. Wieland ile tanışır, içindeki felsefe aşkı Wieland'ı etkiler ve kendisine "Mizacınızı anlıyorum, felsefeye sadık kalın" yüreklendirmesinde bulunur. Sonbahar: Berlin Üniversitesi.

1811- Berlin Üniversitesi. Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Au-

1813 gust Wolf, ve Friedrich Schleiermacher'in derslerine devam eder.

1813 2 Mayıs'ta savaş nedeniyle Berlin'den ayrılır, kısa bir süre Weimar'da kalır. Annesiyle kavga eder ve Rudolstadt yakınlarında Thuringian kasabasına yerleşir.Temmuz-Ekim boyunca Thuringian'daki 'Zum Ritter' hanında Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Yeter Sebep Önermesinin Dörtlü Kökü Üzerine) başlıklı tezini kaleme alır.

5 Ekim'de bir kez daha annesinin yanına döner.

Kış boyunca Goethe ile sohbetlerinde onun Farbenlehre yahut renk teorisi üzerine tartışırlar.

1814 Nisan: Mizaç bağdaşmazlığına ek olarak Johanna Schopenhauer'in yaşayışı ve davranışları ana oğul arasındaki anlaşmazlığı son noktasına vardırır. Mayısta Schopenhauer bir daha dönmemecesine evi terkeder. Johanna Schopenhauer artık iyi tanınan bir romancıdır. Schopenhauer Weimar'dan ayrılır.

1814- Dört yıl boyunca Dresden'de yaşar. Zaman zaman Dres-

1818 dener Abendzeitung'un yazarlarıyla görüşür. Ayrıca yine bu dönemde panentheistic görüşlerinden önemli ölçüde etkilendiği Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) ile tanışır.

1815 Newton'a karşı Goethe'yi destekleyen Über das Sehen und die Farben'i (Görme ve Renkler Üzerine) yazar.

Magnum opusu Die Welt als Wille und Vorstellung'un (İrade ve Tasavvur Olarak Dünya) ilk versiyonunun taslağını hazırlamaya ve üzerinde çalışmaya başlar. Çalışma üç yıl sürecektir.

1818 Mart: Die Welt als Wille und Vorstellung'un ilk versiyonunu tamamlar. Kitap 1819'da Brockhaus tarafından yayınlanacaktır. Sonbahar: Floransa. Roma, Napoli ve Venedik'i içine alan İtalya seyahatine çıkar. (Goethe kendisine Lord Byron'a sunulmak üzere bir tavsiye mektubu vermiştir.)

1819 Ocak'ta Die Welt als Wille und Vorstellung'u yayınlanır.

Baharda gayrimeşru kızkardeşi doğar ve yaz sonunda ölür. Yaz: Danzig Muhl bankasının iflası nedeniyle aile mali bunalıma sürüklenir. Schopenhauer Almanya'ya döner. Kızkardeşi Adele ile de kavga eder. 25 Ağustos'ta Dresden'e döner. Okutmanlık için Berlin Üniversitesi'ne başvurur ve Hegel'in yardımıyla (bir tartışmada onunkine zıt bir fikri başarıyla savunmuştur) başvurusu kabul edilir.

1820 29 Mart: Çok düşük bir katılımla ilk dersini verir. (Takip eden yıllarda bu dersleri daha yaygın ve geniş katılımlı hale getirmeye çalışacak, fakat ders saatlerini Hegel'inkiyle bilerek çakıştırması nedeniyle başarılı olamayacaktır.)

1821 Şarkıcı Caroline Medon'a âşık olur. (Fiziki cebir ve şiddet iddisıyla açılan) "Marquet davası"nın (terzi kadın Caroline Luise Marquet) başlangıcı. Yerel mahkemedeki davayı kazanacak, ancak yokluğunda görülen istinaf mahkemesindeki davayı kaybedecek ve kadına ömür boyu tazminat ödemeye mahkûm edilecektir.

1822 22 Mayıs: Milano, Floransa, ve Venedik'i kapsayan ikinci İtalya seyahati.

1823 Mayıs: Dönüşünde Münih'e yerleşir. Ciddi hastalık, felsefesinin görmezden gelinmesinin, kitaplarının satılmamasının (Die Welt als Wille und Vorstellung'un kopyalarının çoğu atık kâğıt olarak kullanılmak üzere toplanmıştır) doğurduğu bunalım.

1824 Mannheim ve Dresden'de kalır.

1825 Nisan: Berlin'e döner. Bir kez daha üniversiteye dönmeye çalışır, fakat başarısızlıkla neticelenir.

Kapanan kapıları başka bir yolla, çevirmenlikle açma denemesi: Kant'ın temel eserlerini İngilizceye, David Hume'un denemelerini Almancaya çevirmeyi düşünür, ancak daha sonra vazgeçer.

Balthazar Gracian'ın eserlerinden bir çeviri seçkisini (1862'de Julius Frauenstädt tarafından yayımlanacaktır) de muhtemelen yine bu dönemde yapar.

1831 Ağustos: Bir kolera salgını (Hegel bu salgında ölür) nedeniyle Berlin'den uzaklaşır, Frankfurt-am-Main'e gider.

1832- Temmuz 1832'den Haziran 1833'e kadar Mannheim'da 1833 yaşar.

1833 6 Temmuz: Hayatının sonuna kadar yirmi yedi yıl boyunca bir daha terketmeyeceği Frankfurt-am-Main'e yerleşir.

1835 Über den Willen in der Natur (Doğadaki İrade Üzerine). Hemen her başarısızlığının arkasındaki siluet olarak gördüğü Hegel'e birikmiş öfkesi girişte ifadesini bulur.

1838 Annesinin ölümü.

1839 Über die Freiheit des Menschlichen Willens (İnsan İradesinin Özgürlüğü Üzerine). Drontheim'deki Norveç Bilim Cemiyeti'nin açtığı yarışmaya gönderir ve bu ilk ödül kazanan denemesi olur.

1840 Über die Grundlage der Moral (Ahlakın Temeli Üzerine).

Kopenhagen'deki Danimarka Kraliyet Bilimler Akademisi'nin desteklediği yarışmaya gönderir.

1841 İki yarışma denemesini bir araya getirerek yayınlar: Die beiden Grundprobleme der Ethik (Ahlakın İki Temel Sorunu).

1844 Bir cilt daha ilave ederek Die Welt als Wille und Vorstellung'un ikinci baskısını yapar.

1849 Adele'nin ölümü.

1851 Parerga und Paralipomena (Yarım Bırakılanlar ve Geride Kalanlar).

1853 Schopenhauer'in şöhretinin başlangıcı. John Oxenford Westminster Review'de "Iconoclasm in German Philosophy" (Alman Felsefesinde Putkırıcılık) başlıklı bir makale yayınlar. Kitapları ve denemeleri üzerine tartışmalar düzenlenmeye, değerlendirme ve incelemeler yazılmaya başlar.

1854 Richard Wagner tarafından kendisine Der Ring des Nibelungen'in bir nüshası gönderilir. Kitabın kapağındaki ithafta kendi anlayışıyla örtüştüğünü bildirdiği müzik teorisi için özel teşekkür sözcükleri vardır.

1857 Bonn ve Breslau'da felsefesi üzerine ilk dersler verilir. Leipzig Üniversitesi görüşleri üzerine ilk bilimsel yarışmayı düzenler.

1858 Yetmişinci doğum yıl dönümünde pek çok yerden kutlama mektupları, telgrafları vb. alır.

1859 Die Welt als Wille und Vorstellung'un üçüncü baskısı.

1860 21 Eylül: Arthur Schopenhauer Frankfurt'ta yapayalnız, hayata veda eder.

YAYIN KRONOLOJİSİ

1813 Üeber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Yeter Sebep Önermesinin Dörtlü Kökü Üzerine).

1816 Üeber das Sehen und die Farben (Görme ve Renkler Üzerine), 1831'de Justus Radius'un Scriptores Opthalmologici Minores'i içinde Latince yayımlanmıştır.

1819 Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält (İrade ve Tasavvur Olarak Dünya: Kant Felsefesinin Eleştirisini İçeren Bir Zeyille Birlikte, Dört Kitap).

1831 Theoria colorum physiologica, eademque primaria.

(Scriptores opthalmologici minores, içinde, ed. Justus Radius).

1836 Üeber den Willen in der Natur (Doğadaki İrade Üzerine).

1841 Die beiden Grundprobleme der Ethik

(Ahlakın İki Temel Sorunu).

1851 Parerga und Paralipomena

(Yarım Bırakılanlar ve Geride Kalanlar).

1862 Baltasar Gracians Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, vd. (Çeviri).

1864 Aus A. Schopenhauers handschriftlichem Nachlass

(Not Defterleri).

1883 Briefwechsel zwischen A. Schopenhauer und J. A. Becker

(Mektuplar).

I

TOPLUBAKIŞ

SCHOPENHAUER: YAŞAM ve ÖĞRETİ

[2]

Thomas B. Saunders

I

Eğer 19. yüzyılın filozoflarını kendi zamanlarında müstakilen icra ettikleri tesire ya da eserlerinin içinde barındırdıkları tabii değere göre değil de, yanızca tek bir ölçüte, yani aradan geçen zamana karşın halen hangi ölçüde dikkat çekebildiklerine göre değerlendirirsek, hiçbiri Arthur Schopenhauer kadar müessir görünmez. O çağdaşı öğretmenlerin eserleri kütaphanelerin raflarında tozlanmaya terk edildiklerinde kitaplarının yaşayacağını öngörmüştü ve söyledikleri doğru çıktı. Hegel, Comte ve Mill'in şimdi aralarında iddia edebileceklerinden çok daha büyük bir okuyucu kitlesini cezbettiğine en küçük şüphe yoktur; ve ölümünden bu yana ortaya çıkmış olanların en iyilerini alsak bile, ne Herbert Spencer'da ne Hartmann'da ne de henüz Nietzsche'de, onun ulaştığı yaygınlık ve tanınırlık seviyesine rakip olma potansiyeli vardır. Sadece okur yazar kesimini değil, fakat sokaktaki adamı da bu yazarların hepsinden daha büyük bir ölçüde kendisine çekmektedir; ve sadece sokaktaki adamı değil, fakat aynı zamanda hiçbir zaman göz önünde bulundurmadığı bir başka kişiyi, kabul odasındaki hanımefendiyi de kendisine bendetmektedir. Bize sıradışı bir üslup ve parlaklığa sahip bir dil ile hayatın her çağda karşılaşılan meselelerini ele aldığı, ve bilhassa insan ıstırabına dair, içinde kendi tecrübemizden bazı hakikat unsurlarını bulup çıkaramaz isek kendimizi talihli saymamız gereken bir resim sunduğu için böylesine geniş bir alakayı uyandırdığı söylenmektedir. Aynı ölçüde kesin gözükense şudur: O yüksek derecede, karışık duygu ve heyecanları uyandırma, yeri geldiğinde cezbetme yeri geldiğinde itip uzaklaştırma, bizi kendisine hayran bırakma ama aynı zamanda nefret ettirme, vardığı sonuçların çoğunda onunla hemfikir olmasak bile, sunduğu gerçeklerin çoğunu kabul etmeye zorlama gücüne sahiptir; ve bu çoğu kez güçlü bir büyülenme hissi uyandıran bir güçtür.

Gerçekten Schopenhauer'in söylemeye çalıştığı şeyi uzun uzun düşünüp de içyüzünü anladıktan sonra onu mahkûm eden bazı kimseler vardır.

Bazıları da vardır ki onun ismini, aşikâr ki yazdıklarına aşina olmaktan kaynaklanmayan bir küçümsemeyle zikrederler. Fakat diğer taraftan o, ismi anıldığında ondan sanki başka hiçbir filozof böylesine bir alakaya layık değilmişçesine söz eden çok büyük bir ateşli taraftar kitlesine sahiptir. Onu dünyayı anlamış ve ne söylediğini bilen bir adam olarak tasvir ederler. Eşyanın gerçeklerine derinlemesine nüfuz eden hayran bırakıcı bakışını ve daha az şaşırtıcı olmayan eşyaya yaklaşım tavrını överler. Onun hakkındaki en önemli şeyin farklı bakış açılarını birbiriyle bağdaştırma tarzı olduğunu ileri sürerler. Felsefe ve bilimi birleştirdiği; öğretisinde nihai gerçekliğin, 19. yüzyılın ilk yarısının idealizmiyle ikinci yarısında baskın olan evrimciliği uzlaştırabilecek İrade olduğunu gösterdiği söylenir. Her ne kadar keskin bir tabiat gözlemcisi sayılsa ve bu sahada kökleşmiş her doğruyu kabul etse de, tabiat alanının gerçeklerin anlaşılabileceği tek saha olmadığına; bilimin sözde olgularıyla sadece şeylerin görünüşü üzerine eğildiğine ve hiçbir yerde hakikate nüfuz edemediğine; bütün inançların içerisinde maddeciliğin en saçma olanı olduğuna dair kesin kanaat sahibi olduğu söylenir. Keza kendisi herhangi bir Tanrının mevcudiyetine dair hiçbir şey bilmezken, bağlıları bir dinin zorunluluğu hususundaki derin inancına ve kendi teorisinin ahlaki karakteri üzerine yaptığı büyük vurguya işaret ederler; mistik bir tarafının bulunduğunu, ve hiç olmazsa hedef ve niyet olarak, kendisinin bir münzevi ve bir çileci olduğunu ileri sürerler. Son olarak—ve bu dediklerine göre onun derin seziş kabiliyetinin zirve noktası sayılabilecek delilidir—her ne kadar kendisi ileri bir uygarlığın ürünü olsa ve etarafındaki büyük kurumları ıstırap ve sefaletin dindirilmesi, acımasızlık ve gaddarlığın denetlenmesi, adalet ve barışın tesis edilmesi için bir çare olarak görse de, asla gelecekte bir altın çağın gerçekleşeceği yönünde budalaca umutları cesaretlendirecek hiçbir imada bulunmaz; hayat bilgeliğinin son dersi olarak hiçbir harici iyileşmenin, hukuk ya da eğitimin hiçbir etkisinin asla gerçek bir değişimi vücuda getiremeyeceğini; hayatın her ne kadar kimi veçheleri bakımından hoş ve adil gibi görünse de, kaçınılmaz olarak yenilgiyle sonuçlanacak bir mücadele; asla tatmin edilemeyecek uzun bir arzu olduğunu; ve bizatihi özyapısı gereği dünyanın acı ve ıstıraba yazgılandığını savunur.

Schopenhauer yazılarıyla kazandığı şöhretin haricinde kendisine duyulan alakanın bir kısmını karmaşık kişiliğine borçludur. Düşünceleri ve eylemleri arasındaki tuhaf çelişkiler kendisine kolay tanımlanamayan, değişik yönlere çekilebilen bir karakter kazandırmıştır. Eğer herkes

kendince bir sorun, bir muamma ise, bu Alman düşünürü, hiç şüphe yok bunların en tuhaf, en ilginç olanlarından biridir. Fedakârlık ve diğerkâmlığı bütün ödevlerin en yücesi olarak vazeden, duygudaşlık ve iyiliği ahlakın nirengi noktası olarak gören hiç kimse yoktur ki, bu nitelikleri kendi davranışlarında onun kadar az sergilemiş olsun. Bunun mümkün dünyaların en kötüsü olduğuna ve safi varoluşun acı ve ıstıraptan başka bir şey olmadığına inanmış olan hiç kimse yoktur ki, bu öğretiyi daha az acı verici tarzda kabul etmiş ya da kendisine sağlık, bağımsızlık, ortak kaygılardan azadelik ve yüksek fikri hedeflere kendini adama şansı yahut fırsatı böylesine talihli bir şekilde bahşedilmiş olsun. Verdiği hükümlerde bu denli sert ve şedit, ya da kıskançlık ve kötülük duygularından kendisini bir türlü kurtaramamış, yahut takdirlerini kazanmak için bu denli istekli iken, hemcinslerine böylesine istikrah ve tahkirle yaklaşmış olan bir filozofa yakışan yegâne mizacın sakin, metin, soğukkanlı bir hoşgörürlük olduğunu bildirecek kimse çıkmamıştır. Schopenhauer'in yaşamöyküsünü yazmış olanların 1788'de Danzig'te bir tüccarın evinde başlayıp 1860'ta Frankfurt'ta bir odada yapayalnız sona ermiş olan hayat hikâyesini anlatırken dile getirebildikleri kanaat yahut izlenim böyledir; ve onu evinde ve evinden uzakta geçen çocukluğu, kitaplardan ziyade insanlar ve hadiseler içerisindeki eğitimi, annesi ve kızkardeşiyle ardı arkası kesilmeyen kavgası, mücadeleleri ve hayalkırıkları, bıkıp usanmadan çalışıp başarıyı beklediği uzun tecrit yılları boyunca takip ederken; bayağı maceralarına, kaba ve kurumlu davranış tarzına, kavgaları, tuhaf kuşkuları, kibirli hallerine, ve ardından yine sessiz, sakin, dingin anlarına, çabalarına ve özlemlerine, yaşanmaya değer bir hayat arzusuna, dile getirdiği birçok soylu fikre dair bir şeyler dinlerken, bu adamın kendisi hakkında sorgulayıcı hatta yargılayıcı olmaktan kendimizi kolay kolay alamayız.

Fakat yazdıklarının hayatı ve kişiliğiyle anlaşılabilir bir ilişki içerisine sokulup sokulamayacağını sorduğumuzda anlatılması güç bir meseleyle, açık ki kendisinin bahis açılmasına izin vermediği netameli bir konuyla karşılaşırız. "Düşüncelerini incelemek yerine, bir filozofun yaşamöyküsünü okumak" der, "bir tablonun kendisini ihmal edip, yalnızca çerçevesinin biçimine dikkat kesilmekten, iyi veya kötü oyulup oyulmadığını, yaldızının kaça mal olduğunu tartışmaktan farksızdır." Bir insanın düşüncelerinin hareket ve davranış tarzına bakarak yararlı bir biçimde sınanabileceği ve değerlerinin belirlenebileceği fikrini küstahlık olarak algılıyordu. "Çünkü," diye devam ediyordu, "büyük bir adam insanlara en derin varlığının

hazinelerini açmıştır, ve istidatlarının üstün bir çabasıyla sadece onların yücelmelerine ve aydınlanmalarına katkıda bulunmakla kalmayıp, fakat aynı zamanda onuncu yirminci kuşağa kadar gelecek nesillerine de hayrı dokunacak eserler vücuda getirmiştir; çünkü bu adam insanlığa emsalsiz bir bağışta bulunmuştur, o yüzden bu ayaktakımı kendilerinin onun kişiliğini ve tutumunu yargılama, onda kimi kusur ve lekeleri bulup ortaya çıkarma mevkiinde olduklarını düşünürler, zira kendi hiçliklerinin ezici duygusuyla karşılaştırıldığında böylesine büyük bir adamın karşısında duydukları acıyı dindirmek isterler."

Kibirli, kurumlu havasına karşın, bu karşı koyma ve azarlamada büyük bir haklılık payının bulunduğu inkâr edilemez. Nice yüksek düşünsel başarı türleri vardır ki, mimarlarının ahlaki zaafiyetleri yahut seciyesizliklerinden hiçbir surette etkilenmemişlerdir, bunu hepimiz kabul ederiz. Fakat Schopenhauer'in durumunda bizzat onun onaylamadığı, hatta şiddetle eleştirdiği böyle bir girişimde bulunmaktan çekinmemeliyiz; ondaki leke ve kusurları bulup ortaya çıkarmak arzusuyla değil, kendisini ve eserini yerli yerine oturtmanın başka bir yolu olmadığı için yazdıklarıyla yaşadığı hayat arasındaki ilişkiyi sorgulamalıyız.

Schopenhauer'in hayatındaki, tanınmaya başlar başlamaz kendisine alaka duyulmasına katkıda bulunmuş olan bir başka durum, çağdaşlarını etkilemedeki başarısızlığı ve onlar kendisini ne kadar göz ardı ederlerse etsinler, gelecek nesillerin doğruyu görüp kendisini mutlaka takdir edecekleri yolundaki saklı inancıydı. Modern dönemlerin spekülatif düşünürleri arasında halen yüksek bir yer işgal eden ve muhtemelen hep edecek olan, üstelik sonraları yaygın bir tanınırlık seviyesine ulaşmış az sayıdaki talihlilerden biri olan parlak bir yazarın kendi kuşağı tarafından göz ardı edilmesinde, kaale alınmamasında ilk bakışta kolayca izah edilemeyen bir şey vardır.

Ölümünden bu yana bin adet satılmış ve yüzlerce kitap, risale ve denemenin temel çatısını oluşturmuş olan başeserinin, 1818'de neşrettiğinde ancak üç ya da dört derginin dikkatini çekmiş olduğunu ve ardından yayıncının yazarına kopyaların çoğunu atık kâğıt olarak değerlendirmekten başka bir çaresinin kalmadığını bildirdiğini, ve fırsatını bulmuşken, "hiç olmazsa bir kısmını böylelikle değerlendirebilirim belki" diye de eklediğini hatırlarsak, şu herkesin bildiği cümleyi tekrarlamakla bilmem kötü bir iş yapmış olur muyuz: Her kitabın bir kaderi vardır ve böylesine tuhaf bir durumu anlama çabasından vazgeçilmelidir. Bildiğimiz

kadarıyla otuz yıl boyunca münzevi düşünüre ulaşmış olan tek tanınırlık işareti Norveç'teki uzak bir kasabadan gelmiş, oradaki bir bilim cemiyeti irade özgürlüğü üzerine kaleme almış olduğu denemeden ötürü kendisine bir ödül göndermiştir. Büyük incelemesinde tek tek tetkik edip tartışmamış olduğu meseleleri ele alan bir dizi popüler deneme kaleme almaya karar verdiğinde bile, hiçbir karşılık ya da ücret beklemeksizin sunmuş olduğu üç yayıncı tarafından birbiri ardına reddedilmiş olan emeğinin meyvelerini görme şansına dahi sahip olmamıştır. Böylesine tam ve böylesine uzun sürmüş bir başarısızlığın sonunda birdenbire gözkamaştırıcı bir başarıya dönüşmesinin hikâyesi bilebildiğim kadarıyla emsalsizdir. Ciddi felsefe yıllıklarında böyle bir hikâyeye herhalde tesadüf edilmemiştir. Bunu nasıl izah edeceğiz öyleyse? Hayalkırıklarının ortasında kurban, bize söylendiğine göre, başarısızlığını daha doğrusu muvaffakiyetsizliğini gücü ve iktidarı ele geçirmiş olan rakiplerinin kötü emellerine ve kendilerininkinden çok üstün olduğunun farkında oldukları eserini ustaca sürdürülen sessizliğe boğma yönündeki kararlılıklarına bağlamaya hazırdı. Biz daha makul sebepler bulmaya çalışmalıyız.

II

Öyleyse nedir Schopenhauer'in felsefesi? Onun nihai gerçekliğin İrade olduğunu söyleyen öğretisinden ne anlamalıyız? Kendisi bu öğretiyi, varoluşun anlamı ile ilgili daha önceki düşünürlerin boşuna sorup durdukları ezeli soruya bir cevap olarak tanımlar. O bize felsefeden daha az olmamak üzere dinin de dünyaya bir açıklama, bir izah getirme çabası olduğunu ve bu bakımdan ona kitlelerin metafiziği denebileceğini söyler; fakat din insan hayatının birçok girift ve çetrefil meselelerini çözmek için kestirmeden en kolay yolu, tabiatüstü bir vahyi kabul ederken, felsefenin işi olguların içerisinde kalmak ve bunların hepsini hesaba katıp açıklamaya çalışmaktır. O bu işi gerektiği gibi başaran ve bu büyük sırrı keşfeden ilk kişi olduğunu iddia eder. Kendi görüşünce sunduğu açıklama basittir ve bu yüzden hakikatin zahiri alametine sahiptir:[3] Baştan sona tutarlıdır ve dolayısıyla aynı zamanda batıni alametine de sahiptir; ve terübenin erişim alanının tamamını ışıtacak kadar çok yönlüdür. Nitekim geçici bir coşkunluk hali içerisinde onu yüzlerce kapısı bulunan bir kaleye benzetir. Bize hangi kapıdan girersek girelim merkeze götüren bir yolu mutlaka bulacağımızı söyler.

Şimdi, daha fazla yaklaşmazdan evvel kendimize bu yapının mimarının zihninde nasıl doğmuş olabileceğini soralım; onu inşa ettiği malzemelerden

kimisini tanıyıp tanıyamacağımızı bakalım görelim. Çünkü günümüzde—Schopenhauer örneğinde durum her ne olmuş olursa olsun—herhangi bir düşünce taslağı içerisinde müessir olanın sadece onun altında imzası bulunan bir kişilikten ibaret olmayıp, aynı zamanda geçmişin gücünün de hesaba katılması gerektiği; her türlü özgünlüğün nihayetinde izafi olduğu; herhangi yeni bir girişimin neye istinat ettiğini anlamak istiyorsak, her şeyden evvel onun nasıl vücuda geldiğini düşünüp değerlendirmeye mecbur olduğumuz kanaatine ulaşmış bulunuyoruz.

Filozof, bütün insanlar içerisinde, bu kurala bir istisna teşkil etmez. Onun girişmiş olduğu inceleme, her ne kadar sürekli olarak ilerliyor olsa da, herhangi belirli bir anda büyük ölçüde bir gelenektir ve herhangi bir kişi ona ne kadar çok ilavede bulunursa bulunsun, kıyas kabul etmez derecede ondan çok daha fazlasını kendisine mal ediyordur. Kendine ait bir kale yahut şato şöyle dursun, mütevazı bir ev bile inşa etmekten kat kat uzaktır, onunkisi bilginin kadim malikanesi içerisinde olsa olsa bir ya da iki odanın mülkiyetine erişmektir ancak. Malikane o kadar geniş ve o kadar düzensiz, ve sürekli olarak o kadar çok tamirata maruz kalmıştır ki, dışarıdaki kalabalık ona her zaman büyük eklentiler ilave edildiğini zanneder. Fakat hakikat hiç de öyle değildir, onun çatısı altında sakin olanların çoğuna, başkalarının sağlamış olduğu sığınak ve barınağa sahip olmak yeterli gelir, buna mukabil sakin oldukları yeri geliştirip düzeltmeye çalışanların çok azı başarılı olur. Binaya ait yeni bir müştemilatı ıskartaya çıkaran bir insan zor bulunur; eğer karanlık bir geçitte bir pencere bile açabilse talihli addedilir. Ne var ki, yapılan ilavelerde ne kadar büyük bir başarıya erişilmiş olursa olsun, bir şey kesindir: İnşa tasarıları büyük ölçüde kendisinden önce gelip geçmiş olanların çalışmaları tarafından belirlenir. Daha düz bir anlatımla ifade etmek gerekirse, herhangi bir düşünürün özgünlük iddiaları ne olursa olsun, ondan geriye kalacak olan geçmişin onun üzerindeki ameliyesi, ondan çıkardığı şeydir, ister eseri temellük ettiği fikirleri geliştirmeye, isterse düzeltme yahut karşı çıkma yoluyla yenilerinin önünü açmaya dayansın. O halde Schopenhauer'in, şimdilerde söylendiği gibi, sistemini tarihsel olarak nasıl açıklayacağız?

Temel gerçekliğin İrade olduğunu ileri sürerken o, tek kelimeyle, Rönesans'tan kendi yaşadığı döneme kadar, şu ya da bu biçim içerisinde, hayatiyetini sürdürmüş olan büyük hareketin bir evresine karşı çıkıyordu. Otoriteye, özellikle dinsel otoriteye başkaldırı kaçınılmaz olarak, hayata ve bilgiye dair bütün meselelerde, Aklın ve sadece Aklın nihai etken olarak

kabul edildiği entelektüel bir ruh hali meydana getirmişti. Bu değişimin temel sonuçları içerisinde hiçbiri, felsefi spekülasyon üzerinde kendisini hissettirmiş olan etki kadar önemli değildi. Kilise dünyanın durumunun bütünüyle bir Tanrısal planın gerekleriyle anlaşılıp değerlendirilmesi gerektiğini göstermeye çalışmışken, şimdi her şeyin insan aklının sınamasına tabi tutulması yönünde bir girişimde bulunuluyordu. Fakat daha derin düşünüldüğünde güçlükler baş gösteriyor ve iki yüzyıldır hepsi de kılavuzlarının Akıl olduğunu ileri sürmüş olan birtakım düşünürler, kendilerini karşılıklı çatışma halinde buluyorlardı. Bunlardan bir grubu bir önceki kuşaktan miras olarak devralınmış ilahiyat şeması ile kendilerine ait olanı yahut doğabiliminin sonuçlarını bağdaştırmaya çalışıyordu. Bir başkası dini teorileri diğer düşünce dallarından ayrı tutmayı istiyordu, çünkü bu teorileri belli bir alana özgüleyip müstakilen ele almayı ya da bunların geçerliliklerini bütünüyle reddetmeyi arzu ediyorlardı. Bir üçüncüsü her şeyi Akla bırakıyordu. Genel eğilim bireysel ve toplumsal hayatın olgularını onları meşrulaştırmaya çalışarak izah etmekti; dinin kendisi bir Kilise tarafından kuşaktan kuşağa devredilmiş yahut bir kitapta vahyedilmiş bir şey olarak değil, fakat asli tabiatı itibariyle akli bir şey olarak kabul ediliyordu. Leibniz gibi filozoflar, evrenin Tanrısal kudretin ve bilgeliğin birçok işaret ve alametini gösterdiği için, kötülüğün bizim sınırlı kusurlu bilgimizin menzilinin ötesinde, içinde mutlak iyiyi barındıran bir planın parçası olduğu sonucuna varmamız gerektiğini; ve Tanrı, sınırsızca adil ve nihai amacı sonsuz iyilik olarak düşünülmesi gerektiği için, dünyaya halihazır gelişme durumu içinde olması mümkün olanın en iyisi olarak bakmak için yeterli neden olduğunu ileri sürüyorlardı. Pope gibi şairler aynı iyimser muhakeme tarzını benimsemişlerdi; onlar gördüğümüz yahut anladığımız ne kadar az olursa olsun, bir şey kesindir diyorlardı: “Her ne ki vardır, o haktır [onda kusur noksan, eksiklik yanlışlık yoktur].”

Ne var ki bu akıl yürütme tarzı eleştiriden yakasını kurtaramamıştır. Edebiyat alemindeki en tuhaf çakışmalardan biriyle, Voltaire Candide’inde, Johnson Rasselas’ında bu muhakeme tarzına aynı yıl farklı görüş açılarından şiddetli saldırılarda bulundular. Fakat son tahlilde her türlü dini, ahlaki ve fikri ihtiyaçları aklın tatmin ettiğini düşünen filozoflar—ki onların gözünde akıl asla tükenmeyecek kaplar dolusu yemek ve testiler dolusu içecekti—zaman içerisinde yavaş yavaş büyük tesir ve nüfuz kazandılar. Bu görüşün her yerde birçok taraftar ve savunucusuna rastlanıyordu. Bunlardan en cüretkâr olanları—Almanya’da Wolf ve Aydınlanma Çağı denilen

dönemin başka önderleri—sonunda Akla belli ezeli ve zorunlu gerçeklerin aracı olarak başvurdular. Onlara göre insan aklı kendi dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın bu gerçeklere her zaman ulaşabilmiştir. Hatta bunlar o kadar ileri gittiler ki, Hıristiyan ahlakının ve dininin temel öğretilerinin, Tanrının mevcudiyetinin, irade özgürlüğünün ve ruhun ölümsüzlüğünün matematik bir kesinlikle ve nihai olarak isbat edilebileceğini kabul ettiler.

Fakat tanındıkları isimle Akılcılar, Aklı bu şekilde Tanrılaştırırken bunların iddialarını daha bir alıcı gözle tetkik eden başka düşünürler de vardı. Psikolojistler[4] bilginin ne olduğunu—ne kadarının tecrübeyle kazanıldığını ve ne kadarının doğuştan geldiğini sormaya başladılar; ve bunların hemen ardından Kuşkucular geldi. Bunlar hem maddenin hem zihnin, izlenimlerin yahut fikirlerin birbirini takip etmesinden başka bir şey olmadığını ve bizim övünüp durduğumuz bütün bu gerçeklerin safi alışkanlığın [yahut geleneğin] neticesi olduğunu savunuyorlardı. Böylelikle Akıl şimdilik bir yanılsama haline irca edilmiş gibi görünüyordu. Kuşkusuz Akılcılar, bilhassa doğabiliminin gelişiminden beslenmiş olan bu teoriyle, maddenin nihai gerçeklik ve yine bu görüşün özel bir biçimi konumundaki düşüncenin de bir bakıma maddenin bir işlevi olduğunu ileri süren teoriyle görüş ayrılıklarını çözmek zorundaydı. Fakat göğüslemek zorunda kaldıkları temel güçlük, bizzat durdukları zemini tehdit ettiği için daha tehlikeli bir karaktere sahipti.

Öncesiz sonrasız hakikatler hakkında akıl yürütme, fikir serdetme şu türden pratik sorularla sekteye uğradı. “Öyleyse bildiğimiz nedir? Ne biliyoruz? Aklın enstrümanı denecek kadar göklere çıkarılan bu zihin nedir? Hangi türden olursa olsun algıladığı izlenimleri kaydeden salt duyarlı bir plaka mı, yoksa kendi etkinliğiyle deneyimde bulunmaya katkıda bulunur mu? Muhtevası bütünüyle dışarıdan mı devşirilmiştir, yoksa bunların bir kısmı kendine mi özgüdür? Sabit yahut değişmez ilkelere sahip midir, yoksa sağlam kanaatlerimiz, sözgelimi her sonucun bir sebebi olduğu yolundaki inancımız alışkanlık ve çağrışımın neticesinden mi ibarettirler? Peki o halde madde nedir? İzlenimlerimizin ötesine geçebilir miyiz? Şeyler bizim onlar hakkındaki algımızın dışında mevcut mudurlar? Dışımızdaki nesnel dünya, öznel ruhla birlikte, bir yanılsama mıdır?” Bunlar Locke’dan Berkeley’e, Berkeley’den Hume’a ve son olarak Hume’dan, 18. yüzyılın felsefesini sona erdirdiğini ve bütün felsefenin temellerini yeniden attığını söyleyebileceğimiz Kant’a taşınmış olan sorulardı.

Kant’ın başarısı, en kestirme ifadeyle söylenecek olursa, Aklın iddialarını yeniden ileri sürmek, fakat aynı zamanda onların şümullerini sınırlamaktı—zihinde bizatihi tecrübenin mümküniyetinin temelinde yatan bazı unsurların mevcut olduğunu ve bu yüzden ondan çıkarsanamayacağını, fakat diğer taraftan bu hüviyetiyle Aklın daima duyunun verilerine bağlı olduğunu ve bunların ötesinde hiçbir şeye ulaşamayacağını göstermekti. Her ne kadar zihin üzerindeki etkilerini izah etmek için duyuların verilerinin ötesinde yer alan bir gerçekliğin mevcudiyetini varsaymaya mecbur isek de, o kendi ifadesiyle “bu kendinde şey”in [“Ding an sich”] spekülasyonun erişim alanının dışında kaldığını savunuyordu. Ama yine de bildiğimiz kadarıyla bu “bu kendinde şey”in pratik Akıl, ya da tek kelimeyle, Tanrısal bir düzen olarak İrade tarafından, açık seçik olarak olmasa da, seçilip tanınabileceğini ve esrarengiz bir tarzda insandaki ahlaki unsurla bağlantılı olduğunu kabul ediyordu. Kant’ın böylelikle yapmış olduğu şey, nihayetinde, hayatın bilgiden daha fazla olduğunu göstermekti.

Fichte’nin Kant’ın eserini bıraktığı yerden alıp onun ayırıp parçaladığı spekülatif ve pratik unsurları nasıl birleştirmeye çalıştığını ve onun bu birliği meydana getirme tarzının duyu verilerinin benliğin temel etkinliği tarafından yaratıldığını, bu yüzden bütün bir madde ve düşünce dünyasının İradeye bağlı olduğunu nasıl ileri sürdüğünü hepimiz biliyoruz. “Benim felsefem,” diyordu, “hayatı, hissiyatın ve arzuların sistemini yüceltir ve bilgiyi yalnızca bir gözlemcinin iştigal alanına bırakır.”

Kant’ın ölümünden sonra Almanya’daki resmi felsefe önderlerinin—onun böylelikle baştan sona elden geçirip meşruti [şartlara bağlı] bir hakimiyet alanıyla sınırladığı—Akıldan sistemler vücuda getirmeye koyulmuş olmaları, aynı zamanda hem dogmatik hem de yüksek derecede spekülatif bir dizi entelektüel maceranın onun eleştirel çabalarının sonucu olmuş olması yeterince şaşırtıcıdır. Fakat bunlar takipçilerine bir sürü çözülmemiş sorun bıraktılar. Özne ile nesne arasında, kendinin bilincinde olan ruh ile tecrübe dünyası arasında varsaymış oldukları karşıtlık onları başka çözümler bulmaya yöneltti; eğer yapabilseydiler, teorik ve pratik melekeler arasındaki aşikâr çatallanmayı bağdaştırmaları gerekecekti; her şeyi izaha kavuşturacak bir ilke arayışları çoklarını, onun duyu verilerinin arkasına yerleştirmiş olduğu “kendinde şey” gibi esrarlı, muammalı bir kavram için yer bulunmadığı sonucuna götürdü. Bütün veçheleri itibariyle evrenin hiçbir kayıt ve şartla bağlı olmayan Aklın, ya da onların tercih

ettikleri bir söyleyişle, Mutlakın bir açılımı olduğunu savunurlarken, işte bu sorunları çözmeye çalışıyorlardı.

Fakat Schopenhauer de aynı zamanda Kant'ın takipçilerinden biriydi; esasen o kendisinin tahtın gerçek mirasçısı olduğunu iddia ediyordu. İrade, kanaatince onun mirasını meşru olmayan yollardan ele geçirmiş olanlar tarafından ele alındığı kadarıyla, şimdiye dek bunların hiçbiri tarafından safi felsefi bir sistemin temeli haline getirilmemiştir, bunun isbata muhtaç bir tarafı yoktur. Sözgelimi Fichte'nin bu ilkeyi farklı bir doğrultuda, teolojik bir kullanım alanı içerisinde ele aldığını hatırdan çıkarmamalıyız, çünkü o sonunda her şeyi götürüp, sınırsız Ahlaki İradeden, ya da Tanrı dediği Evrensel Varlıktan başka bir şey olmayan bir Mutlak Ben'in eserine bağlamıştır. Aklın sınamasına başvurarak başlamış olan düşünce hareketinin son söz-nihai kavram olarak İradeyi hakikate eriştiğimiz kanal olarak telaffuz etmesi, spekülasyon tarihinde ilginç bir olgudur.[5] Ve Hıristiyanlığın öğretileriyle münasebeti içerisinde bu neticenin kendine ait özel bir anlamının olmadığı da söylenemez.

Schopenhauer'in düşünüp yazmaya başladığı dönemde, İradenin bir bakıma şeylerin temelinde bulunduğu görüşü onun teneffüs ettiği havanın bir parçasıydı. Akılcılığa karşı oluşmuş olan bu özel tepkiyi o sonuna kadar paylaşıyordu. Ama aynı zamanda döneminin bütün hayatı ve edebiyatı üzerinde çok derin ve ciddi tesirleri olmuş olan bir hareketin de etkisi altındaydı. Akla tapınmaya karşı teşekkül etmiş olan muhalefet Romantisizm diye bildiğimiz genel bir biçime kavuşmuştu; bir başka ifadeyle, bir önceki çağın ayırt edici özellikleri olan kültürlü ve sıradan ahlaka, klasik biçimlere saygıya, yüzeysel tarih ve uygarlık görüşüne karşı teşekkül etmiş olan tepkiydi bu. Akıl ya da düşünceden ziyade his yahut duyguların çekim alanı içerisinde bulunan bir hareket olarak bu akım, aklı insan tabiatındaki ikincil yahut boyun eğen [tabi] bir unsur olarak kabul edenlerin nezdinde güçlü bir cazibeye sahipti. Dahası yücelik özlemleri ve yüceltici tavırları ile, güzel ve esrarengiz olanı arayışı ile, hakikatin sıradanlaşmış kanıksanmış şimdinin çok ötesinde, sathın altında, ve eğer herhangi bir yerde varsa, kalbin derinliklerinde aranması gerektiği yolundaki kanaatiyle, yüksek özlemler ile sefil gerçekler arasındaki ezeli ebedi çatışma üzerine uzun uzun düşünmek için hazır bekleyen bir filozofta etkin bir karşılık uyandırıyordu.

Bununla beraber her şeyden önce o [Ludwig] Tieck ve Novalis gibi adamların yazılarıyla beslenmiş fikrin büyüsü altındaydı: buna göre hayatın

anlamının en doğrudan ve en derin mükaşefesi [revelation] bilim değil sanat tarafından ve özellikle müzik ve şiir tarafından verilirdi. Tekrar tekrar felsefenin içgörü yahut seziş yeteneği üzerine oturtulması gerektiğinde, ve geçmişteki başarısızlığının onu muhakemeden çıkarma girişiminden kaynaklandığında ısrar etmişti. “Fikirleri birbiriyle telif edebilme ve onları bir terkip halinde sunma yeteneği,” demişti, “insanı bir akademisyen yapabilir, fakat ancak bir şair, bir ressam, yahut müzisyen yapabileceği kadar bir filozof yapabilir.”

Sanata kendisini adamasından ayrı olarak, Romantisizmin Schopenhauer’de en açık haliyle yeniden görünür hale gelen özelliği, onun Doğu edebiyatına olan ilgisidir. Bu onun uzaklara ve geçmişe olan genel düşkünlüğünün bir parçasıydı. Genç bir delikanlıyken büyük bir coşkuyla Upanişadların bir Latince tercümesini okumuş ve onda Vedalardaki felsefi unsurların mistik bir panteizm sistemi halinde açıklanıp tefsir edildiğini görmüştü. Friedrich Schlegel’in bir kitabı vasıtasıyla Hinduların diline ve bilgeliğine de aşinaydı ve Sanskritçe araştırmasının İngiltere’deki kurucuları olan Jones ve Colebrooke’un ilk eserlerini görmüştü. Bugünlerde Brahman ve Budacı düşüncenin hazinelerini araştırmaya istekli olan herhangi birisine modern araştırmacıların ne büyük kolaylıklar sunmuş olduğunu düşündüğümüzde, Schopenhauer’in erişim alanı içerisindeki böylesine yetersiz kaynakları nasıl kullandığını, onlardan nasıl azami surette yararlandığını görüp de şaşırmamak mümkün müdür?

Bütün yazdıklarında sürekli olarak Doğu’nun kutsal kitaplarına başvurur ve bunlardan öylesine derin bir şekilde etkilenmiştir ki, bunların Avrupa’da, Grek dünyası hakkında yapılan araştırmaların on altıncı yüzyılda vücuda getirdiği kadar güçlü bir rönesansı doğuracağı yönünde gerçekleşmiş olduğu söylenemeyecek bir kehanette bulunmuştur. Hayatının daha sonraki yıllarında Upanişadları dünyadaki, insanı en kazançlı çıkarıcı ve ruhu en ziyade yüceltici okuma malzemeleri olarak tarif etmiştir ve hayatı boyunca kendisi için ne kadar büyük bir avuntu kaynağı olmuşlar ise ölürken de yine aynı şekilde teselli edici olmuşlardır.

Schopenhauer’in döneminden kısa bir süre önce yetişmiş olan belli birtakım Fransız maddecilerinin eserlerinin ciddi bir tetkikini sözünü ettiğimiz bu ilgilerle bağdaştırmış olması göründüğü kadar kafa karıştırıcı değildir. Bilimin ruh ve beden arasındaki münasebet hakkında söyleyebileceği her şeyi öğrenmeye dönük kuvvetli bir arzuya sahipti, çünkü o, az ileride göreceğimiz gibi, varoluş muammasının anahtarını bu

bağ yahut münasebetin sunacağı fikrindeydi. Hatta kendisinin, aklın beynin bir işlevinden ibaret olduğunu ileri sürerlerken Helvetius ve Cabanis ile tam bir görüş birliği içerisinde olduğunu ifade etmişti. Helvetius'a duyduğu saygı onun "bu yazar bizzat Kadir-i Mutlak'ın gözde kitabı olmalı" şeklindeki ifadesinden tahmin edilebilir. Keza Chamfort da yine onun yüksek bir saygı beslediği bir başka Fransız yazarıydı.

Demek oluyor ki filozofumuzun sözünü ettiği görkemli kalenin inşasında kullanılmış olduğunu tesbit edebileceğimiz malzemelerden kimisi bu neviden şeylerdi. Bu kaleye yaklaşırken o bize bütün bir yapının tek bir düşünceyi sergilemek için tasarlandığını söyler. Dünyanın her yerde bir ve aynı olan İradenin açılımı olduğu, sisteminin mücessem hale getirdiğini ve bütün yazılarının şerh edip açıkladığını bildirdiği hakikattir. Daha önceki düşünürlerin bu hakikatten kimi iz yahut kırıntılar sergilemiş olabileceğini kabul etmeye hazırdır, fakat bunlar saçmalıklarla kolay kolay görülüp tanınamayacak kadar karanlıkta bırakılmıştır. İnancına göre bir bütün olarak öğretisi, Upanişadların, Platon'un ve Kant'ın ışığı aynı dönem içerisinde insanın dimağı ve ruhu üzerinde parlamadıkça ortaya çıkamazdı.[6] Öyle ise önce onun bu temel düşünceye nasıl ulaştığını, ikinci olarak, ulaştığı bu temel düşünceyi hayatın meselelerinin ve bilgi sorunlarının çözümüne nasıl tatbik ettiğini görelim.

III

Schopenhauer dünya hakkındaki bilgimizin onun bize görünme tarzıyla sınırlı olduğu düşüncesinden hareket eder. "Duyularımıza verildiği haliyle dünyanın bir özne karşısında bir nesneden, tek kelimeyle, bir algılayıcının algısından ibaret olduğu keyfiyetinden," der şaheserinin başlangıcında, "daha kesin, daha bağımsız ve haddizatında isbata daha az muhtaç bir hakikat yoktur." Ve bizi hemen ikaz eder, burada ima edilen dünyanın gerçek bir mevcudiyete sahip olmadığı gibi bir varsayım değildir, çünkü söylenenlerin tümünden çıkarılması gereken düşünce, dünyanın mevcudiyetinin algılanmasına bağlı olduğudur. Eğer ses, koku ve renk gibi niteliklerin bunları birleştirdiğimiz şeylerin tabiatında [ya da onların doğal bir parçası] değil, bizim içimizde mevcut olduğunu hatırlarsak, bütün bu söylenilenlere aklımızın yatması mümkündür; ses çanda değil, fakat bizim kulağımızdadır; renk çiçekte değil, fakat gözlerimizdedir. Belli birtakım şeylere ait gibi görünen katılık, hacim, hareket ve benzeri türden niteliklerin aynı zamanda bunları algılayan duyularda ve duyular için varolduğunu keşfetmek için çok derin düşünmeye de gerek yoktur. Bir insan bu basit

hakikati anlayamadıkça; varolan her şey ona zaman zaman safi hayal yahut vehim gibi görünmedikçe, Schopenhauer o kişinin felsefeye gerçek bir alaka duyduğunu inkâr edecektir.

Her ne kadar bu gerçeği ilk kez bütün açıklığıyla Kant dile getirmişse de, der, bu hiçbir surette yeni bir şey değildir. İki bin yıldan fazla bir zaman önce Platon, ardı arkası kesilmeyen değişimiyle görünüş dünyasının tek dünya olmadığını; insanların bir mağarada arkaları ışığa dönük olarak zincirlere vurulmuş mahpusları andırdığını ve duvara vuran geçici gölgeleri gerçeğin görüntüsü zannettiklerini, gölgelere gerçek nazarıyla baktıklarını ileri sürmüştü. Platon'dan çok önce Hindistan'ın bilgeleri düyu dünyasını [âlemi mahsûsat] Maya yahut yanılsama olarak görmüşler ve bütün düşünceleri ve arzularıyla, bütün zevkleri ve ıstıraplarıyla hayatı, ancak gerçek bir bilginin bizi uyandırabileceği yahut ayıktırabileceği bir rüya olarak kabul etmişlerdi. Nitekim en büyük şairler de aynı şeyi söylemişlerdi:

“We are such stuff
As dreams are made on, and our little life
Is rounded with a sleep.”
[7]

Fakat bu hakikate kanaat getirmemiz için bakışımızı Greklerin spekülasyonuna yahut Doğunun kadim bilgeliğine çevirmemiz ya da Shakespeare'in sözlerine kulak vermemiz gerekli değildir. Her insanın bunun kendi kendine farkına vardığı anlar mutlaka vardır.

Fakat diğer taraftan duyu algılarının verilerinin altında yatan hiçbir gerçeğin olmadığına inanmak, birçok insana olduğu gibi, Schopenhauer'a da imkânsız görünüyordu. Bu gerçekliğin nasıl bir gerçeklik olabileceği—işte soruların sorusu buydu ve onun kanaatince bu zamana kadar hiçbir filozof bu soruya cevap vermemişti. Bu cevaba duyu algılarının verileriyle ulaşılamayacağı aşikârdı ve vaktiyle akıl yoluyla en büyük düşünürler onu araştırmışlar ama hiçbir sonuca ulaşamamışlardı. Hatta Kant bile “kendinde şey”in ezelden beri spekülasyon alanının ötesinde kaldığını bildirmişti, her ne kadar pratik Akıl bahsinde söylemiş oldukları bakımdan büyük keşfin gelip sınırına dayanmış olduğu intibaını uyandırıyorsa da.

Bu keşfi işte şimdi onun talebesi yaptığını iddia ediyordu. Eğer duyu dünyası bir özne karşısında bir nesneden ibaretse, diye soruyordu, özne gerçeklik hakkında, kısa ve ani de olsa bir görüş, müphem ve muğlak da

olsa bir fikir meydana getiremez miydi? Her ne kadar kaleye dışarıdan giremiyorsak da, içimizde bizim için bir girişi mümkün kılacak, deyiş yerinde ise, bir yeraltı geçidi açtıracak hiçbir şey yok mudur? “Ben kendimi,” der Schopenhauer, “şu iki bakımdan biliyorum: Kendimi bir beden, belli bir büyüklük ve biçime sahip bir şey, mekânda yer kaplayan, zamanda devamlılığı olan ve başka nesnelerle bir sebep netice bağıntısı içerisinde duran bir nesne olarak biliyorum. Fakat aynı zamanda ben kendimi hisseden ve eylemde bulunan, arzu eden ve arzuları peşinde koşan, mücadele eden bir varlık—tek kelimeyle isteyen, irade eden bir özne olarak biliyorum. “Bilincimin derinliklerinde bu deruni varlık bana kendisini, mekân ve zaman sınırlamalarının ötesinde ve sebep netice ağının dışında bir varlık olarak açar. O benim tarafımdan başka hiçbir şeyin bilinmediği kadar büyük bir mahremiyetle [yakınlık ve dolayımsızlıkla] ve katiyetle bilinir ve ben onu sürekli ve gerçek olarak hissederim. Fakat aşikâr ki benim bu kendimi iki yoldan bilişim bazı bakımlardan birbiriyle irtibatlıdır; benim bu bedenim, mekândaki bu nesne, bazı bakımlardan benim deruni varlığımla bir ve aynıdır. Kendi benliğimde nesne ve öznenin birleştiğini müşahede ediyorum ve dolayısıyla bilincimin derinliklerinde hakikatin şafağının söktüğünü görüyorum: İrade duyu algılarının verilerinin arkasında yer alan gerçekliktir.

“Biz bunu,” der Schopenhauer, “iradi dediğimiz eylemlerde yeterince açık biçimde görürüz; fakat aynı şey kalp atışı, nefes alış verişi, midemizin hazım faaliyeti ve benzeri türden gayriiradi dediğimiz eylemler için de geçerlidir.” İradi veya gayriiradi, her türlü bedeni faaliyeti sevk ve idare eden sinirlerdir ve iradi faliyetleri idare eden sinirlerin İradenin vasıtası, gayriiradi faaliyetleri idare edeninse başka bir şeyin vasıtası olduklarını varsaymak saçma olacaktır. Esasen bilinçli olmayan İradenin dışavurumları olan gayriiradi eylemler, engellenmeleri yahut denetlenmeleri ya da haddinden aşırı uyarılmaları halinde bedensel acı biçiminde bilinç düzeyine yükselebilirler. Bundan başka harici tesirler bize zevk veya acı verdiğinde, İradeyi etkilediklerinden ötürü yine aynı neticeyi husule getirirler; bizde bunları isteme ya da istememe duygusu doğururlar. Zevk ve acının bizi safi fikirlerden çok daha derin biçimde etkilemelerinin sebebi onların içimizdeki en derin şeye dokunmalarıdır. Keza yine İradenin korku, endişe ya da elem vücuda getiren türden sınırlanımı bedenimiz üzerinde doğrudan bir sonuç doğurma gücüne sahiptir ve onun işleyişini ve işlevlerini bozar. Bunlar Schopenhauer’in “par excellence mucize” dediği şeyin, yani beden ve

İradenin, birinin diğerinin harici ifadesi olması anlamında, bir ve özdeş olduğunun teyidine dönük olarak işaret ettiği olgulardan bazılarıdır.

Ne var ki o bize, bu gerçeğin hiçbir surette beden ve onun çeşitli işlevleri konusunda yapılmış herhangi bir bilimsel izahla çatışma içerisinde olmadığını özenle hatırlatır. Öz-bilinç [benin kendisinin farkındalığı] ve bilim burada, der, iki farklı şeyle uğraşmak zorundadır. Üzerinde ısrar ettiği hakikat aşikârdır. Ben-bilinci beni kolumu kaldırdığımda iradenin bir eylemini yerine getirdiğime temin eder. Diğer taraftan fizyoloji bana kolumu kaldırmamın belli birtakım kasların kasılmasından kaynaklandığını ve bu kasılmanın da kasların barındırdığı enerjinin bir kısmının serbest bırakılmasından neşet ettiğini ve bu enerjinin nihayetinde yediğim şeylere kadar götürülebileceğini söyler. Beden, diye fısıldar fizyoloji bana, bir makine—besinlerden elde ettiği bilkuvve enerjiyi çeşitli fiili enerji biçimlerine dönüştüren bir makinedir. Hatta daha da ileri gidebilir ve bana bedenin bizzat enerjinin bir gelişimi olduğunu da söyleyebilir; fakat bu şekilde dönüşüme uğramış olan bu enerjinin bizatihi ne olduğunu ve tezahürlerinin yahut açılımlarının bilinçle hangi bakımdan bağıntı içerisinde bulunduğunu fizyoloji bana bu zamana kadar söyleyememiştir. Aynı zamanda hiçbir fizyolojik açıklama denemesinin bana kazandıramayacağı, fakat benim herhangi bir neden gösteremeyeceğim bir kesinlikle hissettiğim, kolumu kaldırdığımda dışarıdan görülen eylemin, iç tarafı bakımından, İradenin bir kullanımı olduğudur. Kolumun teşekkül ettiği şeyin maddesi ile benim İrade dediğim bilinç durumunun nasıl birleştiği bilimin alanın ötesinde yer alan bir muammadır; ve bunu çözebilecek insan, dünyanın beklediği insandır.

Demek oluyor ki bu hakikat—yani bedenin İradenin dışa akseden ifadesi olduğu, ki her insan kendi şahsında bunun dolayımsız olarak ister istemez ayırdında olacaktır—beklenen bu insana, der Schopenhauer, evrenin muammasının anahtarını sunacaktır. Eğer belli bir nesne—yani onun cismi—onun İradesinin dışavurumu ise, diğer bütün insanların bedenleri de benzer şekilde onların iradelerinin dışavurumu değil midir? Ve insan bedeni diğer hayvanların bedenlerinden pek büyük bir farklılık arzetmediğine göre aynı şey onlar için de geçerli olmalıdır. Bu organizmalar hakkında böylesine esaslı bir şekilde geçerli olan bütün organizmalar için de geçerli olmalıdır, başka türlü olamaz; ve dolayısıyla harici tarafları bakımından organik duyu objeleri olan bitkiler, iç tarafları bakımından, hayvanların bedenleriyle, her ne kadar aynı derecede olmasa bile, aynı

tarzda İradenin dışavurumlarıdır. Bu akıl yürütme tarzı analoji yoluyla inorganik maddeye de ve maddenin aracı olduğu bütün tabiat güçlerine tatbik edilebilirdir.

Zira çeşitli güçleri—dürtüler, içgüdüler, akli edimler ve bunların vücuda getirdiği her şey—hangi isimle adlandırırsak adlandıralım, bunları iradenin dışavurumları olarak değil de, diye sorar filozofumuz, başka neyle açıklayabiliriz? Hayvanlar, bitkiler, inorganik madde—bunlar harici tarafları bakımından duyu objelerinden, arkalarında bir gerçekliğin varolduğunu kabul etmemiz gereken görüntülerden başka nedir? Peki, duyu nesneleri olarak kendimizin temelini oluşturduğunu hissettiğimiz şeye müracaat etmeksizin bu gerçekliği nasıl kavrayabiliriz ya da bu duyu objelerinin dışa vurdukları enerjiyi nasıl anlayabiliriz? Saf akla şeyler müstakil, münferit, anlaşılmaz ve esrarlı olarak görünürler; fakat ne zamanın, ne mekânın, ne de sebep netice ağının varolduğu bilincimizin en derin katmanlarına çekildiğimizde dünyanın esrarı dağılır, aydınlanır. Wordsworth'un sık sık iktibas edilen mısralarında bu durumu mükemmelen müşahede ederiz:

“A sense sublime
of motion far more deeply interfused
[...]
A motion and a spirit that impels
All thinking things, all objects of all thought,
and rolls through all things.”
[8]

Dolayısıyla aynı zamanda hem felsefi, hem bilimsel, hem de şiirsel bir muhakeme yoluyla Schopenhauer, “her türlü gerçek felsefenin temeli” diye adlandırdığı şeye, yani gerçek varlığımızın aynı zamanda evrenin gerçek varlığı olduğu ifadesine ulaşmış görünür.

Bu Schopenhauer'in bütün sisteminin en somut ifadesiyle ortaya koyduğunu bildirdiği tek ve biricik düşüncedir. Elbette onun İrade ile kastettiği şeyi sadece kendimizde büründüğü biçim içerisinde düşünürsek ne demek istediğini anlayamayız. Onun iddiasının tamamı ister fiziki, ister ruhi, enerjinin her türünün İrade olduğudur. İrade temel ve asli bir güç, varolmaya dönük bir mücadele, bir çabadır. Bu temel ve asli gücün büründüğü ilk biçimleri tarif etmek için Schopenhauer, Platon'un Öncesiz-sonrasız İdeaları ile ilgili kullanmış olduğu dilden daha iyisini bulamazdı.

Bunlar İradenin her türlü cüzi ve münferit tezahürlerinin vücuda geldiği ve bu tür tezahürlerin mükemmeliyete ulaştıkları çeşitli dereceler içerisinde ona yine geri dönme itiyadı içerisinde oldukları büyük biçimler yahut arketipler[ilkörnekler]dir.

En aşağı aşama yahut evresi içerisinde İrade kör, duygusuz hissiz, katı ve değişmezdi; onu safi mukavemet yahut iltisak[9] olarak tanırız. Diğer aşamalarda çekim gücü, elektiriklenme, kimyasal çekim, billurlaşma [kristalleşme] süreci olarak farkına varırız onun. Organik sahada etrafında bulunanların zararına gelişme biçimine bürünür; bitki sessizce topraktan gıda devşirir. Diğer taraftan hayvan beslenmek için kendi gıdasını araştırmak zorundadır; dolayısıyla bu evrede ona gıdanın nerede bulunabileceğini söyleyen bir algı, henüz ruşeym halinde olan bir akıl; ve aynı zamanda sadece avını algılamakla kalmayıp onu yakalamasını da sağlayan araçlar geliştirir. Bu aşamada artık İrade kör değildir; dışavurumunu engelleyene yardım eden ya da ondan uzak duran şeyi araştırır; içgüdü dediğimiz bir biçime bürünür; içgüdü yılların akışı içerisinde, bir köpeğin ya da bir atın durumunda olduğu gibi, bizim akıl dediğimiz daha yüksek biçime benzer hale gelir; eğer yıllar uzarsa, bir filin durumunda olduğu gibi, bilgeliği andıran bir şeye dönüşür. Fakat İrade sadece insanda açık biçimde kendinin farkına varır [bir bilinç haline gelir]. Burada bütün evrenin aynası olan bir akıl inkişaf eder.

Schopenhauer'in böylelikle İrade ve akıl arasında kurduğu ilişki onun bu tek ve temel düşüncesinin en önemli özelliğidir, ve bütün felsefesi içerisinde büyük bir rol oynar. Akıl, der, açılımının belli bir aşamasında İradenin hizmetkârı olarak doğar: İrade madde biçimine bürünür, madde bir organizmaya tahavvül eder, organizma beyne tekâmül eder ve beyinden akıl inkişaf eder. Akıl böylelikle ikinci hatta üçüncü sırada yer alan bir hadisedir. Onun asli işi İradenin hizmetlerini idare etmek, fakat daha yüksek işi İradenin kendi kendisini anlamasını sağlamaktır. İradenin farklı tezahürleri yahut açılımları içerisinde yayılma tarzı ve bunların her birinin tam dışavurumu elde etmek için gösterdiği çaba, Schopenhauer'in kanaatince dışamızdaki tabiatta her yerde göze çarpan sürekli çatışmayı izah eder; ve insandaki daha aşağı ve daha yüksek unsurlar arasındaki mücadele, diye düşünür, kör bir güç olarak İrade ile akıl tarafından aydınlatılmış bir güç olarak İrade arasındaki mücadeleden başka bir şey değildir. Onun bu tek düşüncesinin sanat, ahlak ve din sahasına tatbikine

geldiğimizde İrade ve Akıl arasındaki bu münasebbetten nasıl yararlandığını daha tam ve açık biçimde göreceğiz.

Fakat daha ileri gitmeden bütün felsefesini üzerine inşa ettiği bu tek düşünce hakkında ister istemez dile getirilecek olan eleştirilerin ne tür bir eleştiri olabileceğini sormamız gerekir. Doğrusu bu eleştiri de sistemin içinde barındırdığı temel bir çelişkiyi göstermek suretiyle kısa yoldan işini bitirmiştir: Maddenin evrilip beyin, beynin evrilip akıl olduğu ifadesiyle, Schopenhauer'in yola çıktığı varsayım, yani beynin içlerinden sadece biri olduğu nesnelerin tümünün sadece akılda ve akıl için varolduğu fikri nasıl bağdaştırılacaktır? Eğer aklı maddenin belli bir kısmının işlevi olarak görmek noktasında Cabanis ile uyuşabiliyorsa, her ne kadar kendisinin idealist olduğunu açıklamış olsa da, felsefesinde bu türden herhangi bir beyan ile tutarsız bir taraf olduğunu kimse inkâr etmeyecektir. Cabanis ile Kant'ın bu karışımı insanı ister istemez aklın bir beyin fenomeninden ibaret olduğu gibi tuhaf bir sonuca götürmektedir. Bu güçlük, bu görüşe uygun olarak, zaman ve mekânın ancak akılda varolduğuna ve beyinden koparılamayan aklın bizatihi zaman ve mekân içinde bulunduğuna işaret edilerek bir başka şekilde ortaya konulabilir. Schopenhauer muhakeme tarzındaki bu kısır döngünün gayet iyi farkındadır, fakat kendisini bundan çekip çıkarmaya dönük çeşitli çabalarının hiçbir başarılı olamamıştır. Eğer daha fazla üzerine gidilip iyice sıkıştırılmış olsaydı, bu güçlüğün transandantal bir karaktere sahip olduğunu ve tecrübe filozofu olarak kendisinin bununla hiçbir işinin olmadığını söyleyip işin içinden çıkardı herhalde. Kim bilir belki de kendisine çok fazla soru sormuş olan bir öğrenciye Goethe'nin yazmış olduğu şu cümleyi iktibas ederdi: "Tanrı kuşkusuz fındıkları yarattı, fakat onları kırmadı."

Bundan başka, kendimizde farkında olduğumuz bir şeyin duyu algılarının verilerinin arkasında yer alan gerçeklikle özdeş olduğu iddiası da ciddi bir itiraza davetiye çıkarır. Bu nihai gerçeklik, kendi iddiasına göre, ne zamanda ne mekânda yer alır, ne de sebep sonuç yasasına tabidir. Fakat bizde kendisini izhar eden İrade bizim tarafımızdan ancak zaman içerisindeki edimleri-işleriyle ve güdülerden etkilendiği ölçüde bilinir. Bu yüzden o bir fenomendir ve nihai gerçeklikle özdeş olamaz.

Bunlara ilave olarak İrade ile akıl arasında yaptığı mutlak ayrım bakımından da Schopenhauer ile aynı fikri paylaşmamız mümkün değildir. İrade bildiğmiz kadarıyla peşinde olduğu amaçları tarif etmek için belli bir akıl karışımı olmaksızın tasavvur edilemezdir; ve diğer taraftan akıl da belli

bir İrade karışımı olmaksızın düşünülemez, çünkü herhangi bir şeye safi dikkatimizi yöneltme keyfiyeti bir çaba gerektirir. Son olarak eğer nihai gerçeklik, onun bildirdiği gibi, her yerde bir ve aynı ise ve bütün her şey o ve ondan ise, nasıl olur da farklı biçimlere bürünebilir? Eğer farklı biçimlere bürünebilirse farklılığı, çeşitliliği işin içine dahil eden başka bir müessir sebebin olması gerekir ve bizzat iradenin kendisi her şey olamaz.

II

METAFİZİK

EPİSTEMOLOJİ – ONTOLOJİ

TEOLOJİ

Bu dünya gerçeklik değil, bir maya, bir vehimdir—Vedanta'nın en derin düşüncesi budur. Buna tarkayı hesaplayarak değil, fakat anubhava ile, bu rengârenk dünyadan kendi benimizin (Atman) derinliklerine dönerek ulaşılmıştır. Eğer yapabiliyorsanız böyle yapın ve böylece deneysel gerçeklikten çok farklı bir gerçekliğe, zamansız, mekânsız, değişmez bir gerçekliğe ulaşın ve bu yegâne hakiki gerçekliğin dışındaki her şeyin safi bir görünüm, bir maya, bir düş olduğunu duyumsayıp tecrübe edin.—Hint düşünürlerinin tuttuğu yol buydu ve Parmenides tarafından gösterilen benzer bir yolla Platon da aynı hakikate ulaştı ve bu dünyanın bir gölgeler dünyası olduğunu ve gerçekliğin bu gölgelerde değil, fakat bunların arkasında olduğunu görüp öğretti. Bu noktada Platon ve Vedanta öğretilerinin birbiriyle uyuşması harikuladedir, fakat her ikisi de bu büyük metafizik hakikati sezgiyle kavramışlardır. İlkeleri, öğretileri doğruydu, fakat onu ispatlayamıyorlardı ve bu bakımdan eksik ve kusurluydular.

İşte burada Hint ve Grek düşüncesinin önüne, hayli farklı bir yol tutmuş olan Kant felsefesinden büyük bir ışık ve yardım geldi. Bu yol Vedanta ve Platon felsefesinin sezgi yolu değil, fakat soyut akıl yürütme ve bilimsel kanıtlama yöntemiydi. Kant'ın büyük işi insan aklının bir çözümlemesini yapmaktı ve o bunu Locke gibi yüzeysel bir şekilde değil, en derin temellerine inerek yaptı. Ve bunu yaparken Kant, hem kendisi şaşırarak, hem de dünyayı şaşkınlığa düşürerek, bu dış dünyanın üç temel unsurunun, yani mekân, zaman ve nedenselliğin, doğal olarak zannettiğimiz gibi, nesnel bir gerçekliğin ezeli-ebedi temelleri değil, fakat bizim kendi zihnimizin doğal öznel algı formlarından ibaret olduğunu gördü ve gösterdi. Bu matematik ispatlama yöntemiyle Kant ve ardından onun büyük tilmizi Schopenhauer tarafından kanıtlandı ve ben bu kanıtları Elemente der Metaphysik'te—şimdi (Almanca öğrenebilecek) Avrupalıların değil, fakat büyük bir şaşkınlıkla Almanya'da kendi felsefelerinin, Advaita Vedanta'nın bilimsel temelini bulacak olan Hindistan'daki kardeşlerimin yararına İngilizceye çevrilmesine karar verdiğim bir kitap—en kısa ve en açık formu içinde sundum. Çünkü Kant mekânın, zamanın ve nedenselliğin nesnel gerçeklikler değil, fakat sadece bizim zihnimizin öznel formları olduğunu ve bunun kaçınılmaz sonucunu, mekânda yayıldığı, zamanda ilerlediği, nedensellikle yönetildiği kadarıyla dünyanın benim zihnimin bir

tasarımından [Vorstellung] ibaret olduğunu gösterdi. Böylece Hint, Grek ve Alman metafiziğinin birbiriyle uyum içinde olduğunu [Konkordanz] görüyorsunuz; dünya bir maya, dünya bir vehimdir, diyordu Şankara;—bu bir gerçeklikler değil, gölgeler dünyasıdır diyordu Platon;—ve bu “sadece görünüş, kendinde şey değil” diyordu Kant. İşte dünyanın üç farklı bölgesinde aynı öğretiyle karşılaşıyoruz, ama bunun bilimsel delilleri, Şankara’da, Platon’da değil, sadece Kant’ta var.

Paul Deussen[10]

SCHOPENHAUER'İN KANT'IN

TECRÜBE TEORİSİNE ELEŞTİRİSİ

Radoslav A. Tsanoff

GİRİŞ
[11]

Schopenhauer’in Kant’ın tecrübe teorisi üzerine yaptığı yorum ve eleştiri aynı zamanda onun kendi felsefi sisteminin teknik yanı üzerine vazgeçilmez bir yorumdur ve sırf bu sebepten ötürü genel olarak gördüğü ilgiden daha ciddi bir dikkate layıktır. Schopenhauer’in kendi felsefi sistemini doğrudan Kant’ın felsefesi—ya da eleştirel felsefenin tasvip ettiği bölümünün—üzerine oturttuğunu itiraf etmesi İrade ve Tasavvur Olarak Dünya’nın okurlarına açık olmalıdır. Ustaya duyduğu saygı ne kadar açıksa Kant’ın ölümünden sonra ortaya çıkan takipçilerini küçümseyerek görmezden gelmesi de neredeyse o ölçüde izahtan varestedir, nitekim önsözde şunları söyler: “Kant’ın felsefesi … burada söyleyeceğimiz anlamda doğrudan kendisi hakkında tam bilgiye sahip olunduğunun varsayıldığı1 yegâne felsefedir.”[12]

Fakat her ne kadar Schopenhauer kendisini Kant’ın gerçek takipçisi olarak göstermekten hoşlansa da onun safi tilmizi olmaktan çok daha fazlasıdır. Kant’ın tecrübe teorisi üzerine yaptığı yüksek derecede teknik, sıradışı ve esaslı eleştiri, ele alınan sorunların uygun çözümlerini sunmakta belirgin biçimde yetersiz kaldığı yerde bile, genelde ufuk açıcı ve çoğu kez aydınlatıcıdır. Beklenebileceği üzere Schopenhauer olumlu eleştiriye çok fazla yatkınlığı olmayan bir düşünürdü. Üslubu neredeyse değişmez biçimde kavgacı ve saldırgan, bakış açısı her zaman belirgin biçimde kendine özgüdür. Ustasının tutarsızlıklarını bir yandan açıkça ortaya koyarken, kendi epistemolojik fenomenalizmi ve iradeci metafiziğinin ruhu içinde Kant’ı yeniden yorumlamak ve düzeltmek, kendi önerdiği çözümlerin kaçınılmazlığına açıkça işaret etmek ve böylece Kant ile kendisi arasında felsefede hiçbir şey yapılmadığı ve kendisinin Kant’ın doğrudan takipçisi olduğu yolundaki iddiasının temellerini sağlam biçimde kurmak—bunlar İrade ve Tasavvur Olarak Dünya’nın Zeyilinin hedefleridir ve Schopenhauer’in Kant felsefesinin sistematik eleştirisinin ana bölümünü oluşturur. Schopenhauer okurlarına sürekli olarak kendisini Kant’ın savunucusu ve müdafii olarak tanıtır. Kant felsefesini fazlalıklarından

kurtarmak ve onun asli anlamını göstermek; ustanın öğretisini çarpıtıp tahrif etmiş olan üniversite profesörlerinin şarlatanlıklarını ortaya koymak ister. Kendi sistemi Kant'ın eserini geride bırakmaktan çok tamamlamak amacını güder; çünkü Kantçılığın temel ilkeleri, her zaman ısrarla vurguladığı üzere, asla geçilemez.

Schopenhauer'in Kant felsefesinin yorumunun genel ruhunu göstermenin en uygun yolu belki de, hakikat araştırmasında Kant'ın karşı çıkılmaz üç temel başarısı olarak düşündüğü şeyi kısaca özetlemek olacaktır.[13] Schopenhauer, Kant'ın felsefedeki en büyük üstünlüğünü, fenomen ile kendinde şey [Ding an sich] arasında yaptığı açık ayrımda bulur. Gerçekliğin iç doğası kavrayıcı aklın bilgisinin meçhulüdür; tecrübemiz esas itibariyle "zihinsel"dir. Bu muazzam sonuca ulaştıktan sonra Kant bunun mantıksal sonuçlarını açık biçimde formüle eder ve Locke'un Essay Concerning Human Understanding'inde üstü örtülü olarak zaten mevcut olan bir öğretiye dönüştürür. Locke'un ancak "ikincil nitelikler" söz konusu olduğunda kullandığı bu temellendirme çizgisini Berkeley ve Hume bütün tecrübe alanına teşmil etmişti. Schopenhauer'in söylediği gibi Berkeley kendisini ilk defa öznel bakış açısının ciddi taraftarı olarak göstermişti ve bu yüzden "doğru ve hakiki idealizmin"[14] mucidi olarak görülebilir, çünkü o varoluşla algılanabilirliğin özdeşliğini gösterir. Fakat Berkeley Gerçek olanın nerede bulunacağını bilmiyordu[15] ve maddi cevher fikrini reddederek Tanrıbilimden ruhi cevher kavramını almıştı. Hume Berkeley'in maddi cevherin varlığını çürütecek noktaya kadar takip ettiği yöntemin daha tam ve tutarlı yorumunu yaparak ruhi cevher fikrinin de aynı ölçüde savunulamaz olduğunu gösterdi. Ayrıca nedensellik yasasına getirdiği yıkıcı çözümleme onu tecrübede hiçbir zorunlu bağlantının elde edilemeyeceği sonucuna götürdü.

Kant Locke'un yönteminin daha geniş uygulamasından Hume'un çıkardığı sonuçları düzelterek tecrübi bakış açısının gerçek anlamını gösterdi ve İngiliz deneyciliğinin sonuçlarını sistemleştirdi. Bir başka söyleyişle Kant bu sonuçların anlamını yeniden yorumladı; çünkü ona göre bunlar, Hume'un ileri sürdüğü gibi, tecrübeyle ilgili kuşkucu sonuçlara götürmüyordu. Kant önce idealist bakış açısının genel saklı anlamlarını açıkça ortaya koydu—bu tek bir noktayla sınırlılığın doğurduğu darlık nedeniyle Berkeley'in yapamadığı bir şeydi.[16] Fenomenler ile kendinde şeyler arasındaki ayrım ve tecrübenin ilkiyle zorunlu sınırlılığı—şimdi ilk defa tutarlı bir şekilde formüle edilen ilkeler—Platon'da ve Veda

yazarlarında belli belirsiz hissedilmiş olan hakikatlerin yarı saklı anlamını ortaya çıkardı; bunlar aynı zamanda “ezeli-ebedi hakikatler” iddialarıyla Kant’ın akılcı seleflerinin esaslı biçimde yanlış hareket noktalarını da gösterdi. Bu hakikatlerin kendilerinin kök ve temellerinin insan zihninde bulunduğunun ve sözde mutlak geçerliliklerinin aslında fenomenal tecrübeyle sınırlı olduklarının kabulü Kant öncesi dogmatizmin temellerini derinden sarstı. Mendelssohn’un, “uyuyanların sonuncusu”nun Kant’a “den Alleszermalmer”[17] demesine şaşırmamak gerekir. Bu Kant’ın yolunu açtığı Kopernikçi, “yöntemi tersine çevirme” usulüdür. Akılcıların yaptığı gibi belli mutlak ve değişmez hakikatlerden hareket etmek yerine Kant bu hakikatlerin kendisini sorun olarak ele aldı ve bunların insan zihnindeki gerçek kökenini ve bütünüyle tecrübeyle sınırlı geçerliliklerini ortaya çıkararak gerçek bir tecrübe felsefesinin temellerini attı.[18] Bununla birlikte onun bilgi teorisi tecrübemizin sadece fenomenlerle ilgili olduğu ve kendinde şeyleri kapsamadığı gerçeğinin dürüstçe kabulünü gerekli kılıyordu.

Schopenhauer’e göre Eleştirel Felsefenin ikinci ölümsüz başarısı iradenin-istemenin önceliğini öne sürmesidir. Kant’a göre kendinde şeyin doğası büyük ölçüde ele alınmamış bir sorun olarak kalmıştır. Ancak onun zihinsel olmayan karakterini saptadığı ve ayrıca fenomenler dünyasının sınırlarının dışına taştığı için insan eyleminin inkâr edilmez metafizik anlamını açıkladığı kadarıyla—Schopenhauer kendisinin ilk kez açıkça izah edip formüle edeceği hakikatin, yani İradenin Weltprincip olduğu hakikatinin belli belirsiz de olsa Kant tarafından bilindiğini düşünür. Bu bütün hakikatlerin hakikatinin Kant’ın düşüncesinde üstü örtülü olarak mevcut olması gerektiğini Schopenhauer fevkalade önemli bir gerçek olarak görür, çünkü kendi felsefesini Kantınkine bağlayan bağ budur.

Schopenhauer felsefeyi ancilla theologiae[19] olarak gören ve Giordano Bruno ve Spinoza kayda değer istisnalar olarak bir tarafa bırakılacak olursa, Augustinus’tan beri neredeyse her filozofun düşüncesini boyunduruğu altına almış olan Skolastisizmin tam olarak çürütülmesini Kant felsefesinin üçüncü kalıcı sonucu olduğunu düşünür. Saf Aklın Eleştirisinin akılcı ruhbilim, evrenbilim ve Tanrıbilime indirdiği ölümcül darbe hem felsefe hem doğabilimi için yararlı olmuştur; o her ikisini de inanç-önyargının boyunduruğundan kurtarmış ve felsefi soruşturmanın hakikat araştırmasını serbestçe yürütmesinin kapılarını açmıştır.[20]

Schopenhauer’in Kant felsefesine yaptığı eleştirinin kadirşinas girişinin dikkat çeken noktalarına kısaca işaret edilmiş oldu. Doğurduğu sorunlar, bilgi teorisi, metafizik ve Tanrıbilimle ilgili oldukları ve Schopenhauer’in bütün felsefesinin genel anlamını ortaya çıkardıkları için Schopenhauer’in Kant’ın epistemolojik yanılgıları olarak gösterdiği şeyin ayrıntılı bir tetkiki yapılıncaya ve Kant’ın ortaya çıkardığı her gerçek sorunun yegâne mantıksal çözümünü sunduğunu iddia ettiği kendi felsefesinin temel ilkeleri tartışılıncaya kadar yararlı bir şekilde ele alınıp değerlendirilmeleri mümkün değildir. Bununla birlikte daha başından Kant felsefesinin Schopenhauer’in en önemli ve inkâr edilemez bulduğu bu üç sonucunu akılda tutmak doğru olacaktır. (1) Felsefe bilginin salt fenomenal karakterini kabul etmelidir. Bu müspet yanıyla Schopenhauer’in kendi epistemolojisinin fenomenal karakterine işaret eder; menfi yanıyla, maddi dünyanın bir hayal ürünü olduğu inancının kapısını aralar. (2) Felsefe İradenin Akla üstünlüğünü kabul etmelidir. Yine bu, müspet yanıyla, akılcılığın karşıt eğiliminin aksine, tecrübenin dinamik doğası üzerinde ısrar olarak yorumlanabilir. Menfi yanıyla—ki bu Schopenhauer’in kendi sisteminde pek de haklı olarak öne çıktığı söylenemeyecek menfi taraftır—İradenin Akla üstünlüğünün kabulü gerçekliğin nihayetinde akıldışı karaktere sahip olduğu yolundaki dogmatik kestirime götürür ve kötümser bir sonuca işaret eder. (3) Felsefe Tanrıbilimden ayrı olmalıdır. Bu her türlü aşkın açıklama ilkesinin ve her türlü dogmatizmin reddi anlamına gelir. Kant felsefesinin Schopenhauer tarafından yorumlandığı biçimiyle bu üç yönüne burada sadece işaret edilmekle yetinildi. Bunları daha yakından çözümlemek ve tutarlılıklarını ve felsefi anlamlarını araştırmak, Kant felsefesinin yorumları olarak mümkün olduğu kadar doğru şekilde tarihsel değerlerini tespit etmek bu çalışmanın konusu olacaktır.

I. BÖLÜM

TECRÜBENİN DOĞASI ve KURULUŞU:

ALGI ve KAVRAM

Tecrübenin kuruluşunda Algı[21] ve Kavramın görece işlevleri sorunu bilgi teorisinin temel meselesini oluşturur. Çağdaş felsefeyi daha başından itibaren ikiye bölmüş olan bu sorunun kısmi çözümü modern mantığın en doyurucu başarılarından biridir. Modern felsefenin başlangıcında Adcılık-Gerçekçilik[22] tartışmasının yeni bir şekle büründüğünü görürüz. “Ezeli-ebedi hakikatler”in akılcı dünyası kendine özgü belli bir tutarlılığa sahip olsa da, kanlı canlı duyu-tecrübe dünyasıyla yaşamsal bir ilişkiden yoksundu. Eğer aktüel olgular kavramsal şemayla uyumlu değilse, o zaman tecrübeye kalan “o konu hakkında hiçbir şey bilmediğini, felsefe a priori konuştuğunda dilini tutması gerektiğini anlamaktır”[23] der Schopenhauer. Soyut tümele bu tapınmaya karşı başkaldırıyı doğrularını duyu-tecrübesine dayandıran ve her türlü bilginin kökeninin algıda olduğunu açıklamaya çalışan deneycilik temsil ediyordu. Akılcılık duyuların izlenimlerine güvenmiyordu ve Gerçekliği kendiliğinden aşikâr kaziye olarak kabul edilen belli hakikatlerden mantıksal çıkarım yöntemiyle inşa edilmiş olan kavramsal sisteminin bakış açısından görüyordu. Buna karşılık deneycilik için Gerçekliğin sınanması soyut biçimde çıkarsanmış bir kavramlar sisteminin biçimsel tutarlılığında değil, fakat edimsel duyu-tecrübesinin canlı ve dolayımsız kesinliğinde aranmalıydı.

Her iki okul da Gerçekliğin kendisini bir anlamda tecrübenin aşkın temeli olarak anlıyordu, onu ya akılcı kavramlar sisteminin nihai temeli ya da duyu-tecrübesinin dolayımsız verililiğini açıklayan “ne olduğunu bilmiyorum” olarak kabul ediyordu. Deneycilik ve Akılcılık şeylerin gerçek doğasının algısal ya da kavramsal tabirlerle daha uygun biçimde tanımlanıp tanımlanmayacağı konusunda birbirinden ayrılıyordu; bir başka söyleyişle iki okul arasındaki tartışma öncelikle epistemolojik bir tartışmaydı. Fakat Kant’tan önceki felsefe, tam da tecrübe ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi yeterince anlayamaması nedeniyle algı ve kavrayış arasındaki ilişki ile ilgili sorunu çözememişti. Ve Schopenhauer Kant’ın felsefeyi yeniden inşasının büyük önemini işte burada bulur. “Kant felsefesinin ana eğilimi,” der, “Locke temeli yerle bir ettikten sonra, İdeal ile Gerçekliğin tam farklılığını önümüze koymasıdır”.[24] Kant bilgi kategorilerinin Gerçekliğe uygulanamayacağını göstermiş ve böylece dogmatik felsefenin sonunu

getirmişti. Schopenhauer Saf Aklın Eleştirisinin, epistemoloji için, bilişsel tecrübeyi Gerçeklikten ayıran derin yarığı gösterdiğini düşünür. Fakat o Kant'ın, algı ve kavrayış sorununu yeniden ortaya koyup yeni bir epistemolojik temel üzerine yerleştirmesine karşın, meseleyi ele alış tarzı içinde açık ve tutarlı olmaktan uzak olduğunu ileri sürer. Schopenhauer, Kant'ın algı ve kavrayışın "talihsiz karışıklığı"[25] dediği şeyi kıyasıya eleştirir ve bunu Eleştirideki bir yığın tutarsızlığın sorumlusu olarak görür. "Mekân ve zamanı dolduran, içinde yaşadığımız ve varolduğumuz bu bütün algı dünyasını bir kenara bıraktıktan… sonra 'algının deneysel muhtevası bize verilir' türünden anlamsız sözlerle bir çırpıda bütün felsefesinin mantıksal temeline, yargılar tablosuna ulaşır."[26] Fakat "algı dünyası", der Schopenhauer, "bilgimizin soyut yanından sınırsız derecede daha önemli ve muhteva bakımından daha zengindir".[27] Eğer Kant tecrübenin biçimsel kuruluş kalıbına dikkat ettiği kadar somut muhtevasına da dikkat etmiş olsaydı, algı ve kavrayış arasındaki temel ayrımı, Schopenhauer'e göre onun bütün epistemolojik yapısının planını belirleyen bir ayrımı kavrardı. Kant'ın "tecrübe objesi" ne algısal ne kavramsaldır; o "her ikisinden de farklıdır, ama aynı zamanda her ikisidir de, ve tam bir khimairadır."[28]

Schopenhauer'in meseleye bakış tarzı bütünüyle yanlış değildir, ama Eleştiride öne sürülen iddianın temel anlamını gözden kaçırır. Kant'ın algısal ya da kavramsal, bütün tecrübemizin fenomenal karakteri üzerindeki ısrarı kesinlikle felsefenin daha önceki dogmatizmin güvenilmez varsayımlarından kurtulmasına katkıda bulunmuştur. Saf Aklın Eleştirisinin kimseye bağlılık sözü yoktur: onun temel kaziyesi kendi sorununa saygısından doğan kaçınılmaz bir kaziye, yani tecrübenin anlaşılabilirliği kaziyesidir. Tecrübenin mümkün ve bir ölçüde anlaşılabilir olduğunu göstermek kendi görevinin idraki içinde olan bir felsefe için sorun oluşturmaz. Ne var ki tecrübenin doğasını ve kuruluş tarzını açıklamak yine de sorundur. Ancak bu anlamda sorabiliriz: Tecrübe nasıl mümkündür? Tecrübe aşkın bir formül kullanılarak çözülüp anlaşılacak şifreli bir yazı değildir; o çözümünü kendi içinde taşır. Onun boyutlarından biri kalanından bağımsız olarak bir anlama sahip değildir. Tecrübenin anlaşılabilirliği varsayımında içerilen bu bakış açısı Eleştirinin yöntemini başından itibaren belirler. Çünkü ne kavramlar duyu-izlenimlerinin tahrif edilmiş[29] suretlerinden ibarettir, ne de algılar karmaşık kavramlardır, bilakis algısal ve kavramsal unsurların her ikisi de tecrübenin organik birliği içindeki etmenlerdir. "Muhtevadan yoksun düşünceler boştur, kavramdan yoksun

sezgiler kördür.”[30] Bu Kant’ın bütün felsefesinin temel kılavuz ilkesidir; aşkın [transzendent] Transandantale [transzendental] yol vermelidir ve eleştirel bir bilgi teorisi ontolojileştiren öncelinin yerini almalıdır.[31]

Bir metafizik biliminin mümküniyetini reddederken Kant’ın kendisinin onunla birlikte tecrübenin metafizik anlamını da reddedip reddetmediği,[32] dahası epistemolojik yönelimini tutarlı biçimde sonuna kadar götürüp götürmediği—bu iki meselenin ileride ele alınıp tartışılması daha doğru olacaktır. Buradaki mesele şudur: Saf Aklın Eleştirisinin raison d’êtrei, yeni bakış açısının anlamı ve onda hem deneycilik hem akılcılığın neden (Hegel’in kullandığı her iki anlamda da)[33] aufgehoben olduğu, epistemolojik olarak algının mı yoksa kavrayışın mı önce geldiği ile ilgili özel soruna sunduğu çözümde değil, fakat soruna doğru yaklaşım yöntemini göstermesinde aranmalıdır. Tecrübe meselesini Transandantal açıdan ele alırken Kant deneycilik ve akılcılık arasındaki çatışmanın akla gelebilecek her türlü ontolojik anlamdan yoksun olduğunu gösterdi. Ne algı ne kavrayış kendi başına gerçekliği temsil ettiği iddiasında bulunabilir, çünkü her ikisinin de bizatihi tecrübenin doğasında karşılıklı olarak içerildiği gösterilmiştir.

Schopenhauer tecrübenin gerçeklikle ilişkisi konusunda Kant’ın yaptığı açıklamanın öneminin farkındadır ama Eleştirel yöntemin bütün algı ve kavrayış, ve bilginin oluşumu sorununu yeniden ortaya koymayı gerekli kıldığını fark etmekte yetersiz kalır. Schopenhauer’in iddiasının hem önemini hem yetersizliğini anlamak için onun Kant’ın bilgi teorisiyle ilgili yaptığı çözümleme ve eleştiriyi dikkatli biçimde takip etmek gerekir.

Schopenhauer’in “Transandantal Estetik”e hayranlığı açıktır. “Transandantal Estetik,” der, “öylesine sıradışı üstünlüğe sahip bir eserdir ki kendi başına Kant’ın ismini ölümsüzleştirmeye yeterli olurdu. Sunduğu deliller öylesine mükemmel biçimde ikna edicidir ki önermelerini karşı çıkılmaz hakikatler arasında sayarım ve ayrıca kuşkusuz, sonuçları bakımından en zengin olan ve bu yüzden dünyadaki en nadir şey, metafizikteki gerçek ve büyük bir keşif olarak kabul edilmesi gereken önermeler arasındadırlar.”[34] “Tıpkı nedensellik gibi, mekân ve zamanın bizce a priori bilindiğini, yani bizde her türlü tecrübeden önce mevcut ve bu sebepten ötürü bilginin öznel yanına ait olduğunu”[35] ispat ederken Kant sadece Hume’un eserini tamamlamaz, fakat onu tamamlarken yeniden inşa eder ve ona bütünüyle yeni bir anlam kazandırır.

Belli bir noktaya kadar Schopenhauer haklı görünür. Gerçekten fenomenalist mekân zaman kavramı ile modern epistemolojinin doğuşu arasında ilginç bir koşutluk çizilebilir. Skolastiğin sınırlı evreni çevreleyen metafizik bir antite olarak mekân anlayışının modern bilgi teorisinin konularını kucaklamakta yetersiz kaldığı anlaşıldı. Kuşkusuz akılcılığın ilk evrelerinde bu eski görüşe karşılık gelen bir şey uzunca bir süre muhafaza edildi. Descartes felsefesinde mekân sorgulanamaz biçimde gerçektir, çünkü maddi-cismani cevherin özü olarak kabul edilir[36] ve Spinoza uzamın Tanrının sonsuz-sınırsız niteliklerinden biri olduğunda ısrar eder.[37] Descartes ve Spinoza bu gerçekçi mekân teorisini tam tersi zaman anlayışı ile birlikte savunuyorlardı. Zaman tasavvur edilen hareketlerin karşılıklı bağıntısından çıkarılan, dolayısıyla her türlü metafizik gerçeklikten yoksun öznel bir şeydi.[38] Bununla birlikte İngiliz deneyciliği hem mekânın hem zamanın tecrübi karakteri üzerindeki ısrarını artırdı. Bu eğilim ifadesini Locke'un Descartes'ın mekânı maddi-cismani cevherle özdeşleştirmesine karşı çıkmasında bulur.[39] Locke'un muhalefeti büyük ölçüde cevher konusundaki agnostik tutumuna dayanır; bu onun için "Ne olduğunu bilmiyorum"dur, onu uzamla özdeşleştirmeyi ciddi bir tutarsızlık olarak görür.[40] Locke'un teorisine göre mekân tasavvuru kökenini görme ve dokunma duyumuzda bulur,[41] zaman da ancak tasarımların ardışıklığı açısından açıklanabilecek bir şey olarak tecrübe açısından düşünülür.[42] Mekân ve zaman sorununa bu yaklaşım yöntemi Berkeley ve Hume'da güven ve anlatım kesinliği kazandı: Mekân birlikte varolan objelerin düzenli dağılımıyla ilgili tasavvurumuzla tanımlanır, zaman da basit tasavvurların ardışıklığına benzer şekilde, birbirinden kopuk anların ardıllığı olarak atomistik biçimde görülür.[43]

Leibniz'in mekân teorisi izafidir ve Newton'ın aktüel noktaların sınırsız toplamı olarak mutlak mekân öğretisinden tamamen farklıdır. Mr. Bertrand Russell mekânı bir ilinek olarak gören tekçi mekân teorisine karşı çıkarken Leibniz'in güçlü gerekçeleri olduğunu, fakat bir bağıntılar toplamı olarak kendi mekân anlayışını—ki bu monadcılığının mantıken kaçınılmaz kıldığı bir görüştür—ortaya koyarken ikna edici olamadığını düşünür. Leibniz zamanı süreden ayırır; süre objelerin bir ilineğidir; zamansa ideal süre ölçüsüdür. Leibniz'in yorumları zamanın metafizik gerçekliği bakımından sistemi içinde farklılık gösterir ve bunların ele alınıp tartışılması monadlar teorisine ele aldığımız konuyla ilişkisinden daha yakın bir dikkatin

gösterilmesini gerekli kılacaktır. İdeal bağıntılar olarak mekân ve zaman monadların ontolojik düzeni içinde elde edilsin veya edilmesin Leibniz açıkça tecrübi mekân ve zamanı ideal olarak görür.[44]

Dolayısıyla aşkın "Gerçeklik" dünyasında mekân ve zamanın konumuyla ilgili çağdaş felsefede ardı arkası kesilmeyen spekülasyonların yanı başında bizim için bunların ancak tecrübe açısından önemli olduğu yolunda gelişen bir kabulün mevcudiyeti de görülür. Ve modern felsefesinin gelişimi, tecrübenin aynı ölçüde asli iki temel boyutu olarak mekân ve zaman arasındaki yakın ilişkinin giderek daha fazla fark edilmesiyle tanınır; deyiş yerinde ise bu ikisi arasında artan bir yakınlaşma vardır.

Kant'ın mekân ve zamanın transandantal idealliğini öngören teorisinde mekân ve zamanın fenomenal karakteri konusunda yarım kalmış düşünce ve eksik ifade edilmiş görüşler mercek altına alınmıştır. Mekân ve zaman Kant'a göre dış ve iç sezginin a priori formlarıdır. Gerçeklikleri bütünüyle tecrübidir; aplikasyonlarını sadece sınırlı tecrübe alanı içinde bulurlar, onun dışında bütünüyle anlamsız, fakat içinde vazgeçilmezdirler, çünkü bunlar onun sezgisel temelini temsil ederler. "Transandantal Estetik" öğretisi Kant'ın Schopenhauer'in çekincesiz kabul ettiği az sayıdaki teorisinden biridir; önerdiği değişiklikler sadece vurguyla ilgilidir. "Transandantal Estetik öğretisinden," der, "çıkarılacak bir şey bilmiyorum, belki eklenecek bir şeyler vardır."[45] Kant'ın ancak kendi mekân ve zaman teorisinin temelinde açıklanabilir bulduğu kavramsal olarak düşünülmüş Euklides geometrisinin yöntemine karşı Schopenhauer saf dolayımsız sezgiye dayalı, dolambaçlı tanıtlamalardan azade, yeni bir geometrinin bayraktarlığını yapar.[46]

Burada "Transandantal Estetik" öğretisinin ilkelerinin geometrideki Euklides yöntemiyle ilişkisini tartışmak lüzumsuzdur.[47] Schopenhauer'in sesinin tek ses olmadığını belirtmek yeterli olsun: Hocası, G. E. Schulze,[48] "Transandantal Estetik"in geometride bir yeniden inşayı gerekli kıldığına inanan çoklarından biridir. Bu çerçeve içerisinde önemli olan nokta Schopenhauer'in mekân ve zamanın belirgin biçimde sezgisel karakteri üzerindeki ısrarıdır. Kant Eleştirmenleri zaman zaman onun mekân görüşünü kavramsal[49] olarak nitelemişler, diğerleri ise Euklides mekânının belirgin biçimde sezgisel[50] olduğunu ileri sürmüşlerdir. Schopenhauer'in bu konuyla ilgili tavrı konusunda kuşku yoktur. Zaman ve mekânın sınırsız bölünebilirliği ve uzatılabilirliği ona göre saf sezgi konularıdır; bunlar

sırasıyla geometri ve aritmetiğin temelini oluşturan matematik bağıntı olarak principium rationis sufficientis esendiyi temsil ederler.[51] Onların bu matematik karakteri deneysel algıya yabancıdır; algısal tecrübe dünyası bir mekân-dünyası ve bir de zaman-dünyası değil, fakat bir mekân-zaman-dünyasıdır.

Şimdi, algının sezgisel temeli ve formu Kant'ın ellerinde bu şekilde tam çözümlemesini bulmuştur, peki ya muhtevası? Schopenhauer şu cevabı verir: "Kant'ın bütün öğretisi gerçekte bu konu hakkında sık sık tekrarlanan anlamsız ifadeden fazlasını içermez: 'Algıdaki deneysel unsur dışarıdan verilir.'"[52] Ve işte Schopenhauer'in Kant'ın prwton yeudojunu[53] keşfettiği yer burasıdır. "Bilgimizin," der Kant, "iki kaynağı vardır, izlenimlerin edinilmesi ve kavrayışların kendiliğindenliği: İlki tasarımları alımlama, ikincisi bir objeyi bu tasarımlar aracılığıyla bilme yeteneğidir: ilkiyle bir obje bize verilir, ikincisiyle düşünülür."[54] Schopenhauer duyu izlenimlerinin malzemesinin kavramlaştırılarak "nesnel" tecrübe denen şeye dönüştürülmesiyle ilgili bu teorinin yanlış olduğunu ileri sürer ve reddeder. Obje, Vorstellung, bize "veril"mez. Aslında bize verilen şey, diye diretir, ham duyum, yani bir duyu organının uyarılmasından ibarettir. Anlama yetisi, birlikteliği nedensel bağlantıyı veren ikili mekân-zaman formu sayesinde, bu ilk anlamsız duyu organı uyarımını bir algıya, bir tasarıma, bir Vorstellunga dönüştürür, "ki şimdi bu mekân ve zamanda bir obje olarak varolur ve biz kendinde şeyin peşine düşmediğimiz sürece sonuncudan (objeden) ayırt edilemez, fakat onun dışında bu onunla özdeştir."[55] "Güçlü bir dönüşüm ancak Anlama Yetisi devreye girdiğinde, [...] ancak yegâne formunu, nedensellik yasasını işletmeye başladığında gerçekleşir, ki bu sayede öznel duyum nesnel algıya dönüşür. [...] Dolayısıyla bizim her günkü deneysel algımız zihinsel bir algıdır. [...]"[56] Demek oluyor ki Schopenhauer'e göre tecrübe, Kant'ın savunduğu gibi, duyusal sezgilerin kavramlaştırılmasıyla değil, insan ve hayvanlarda ortak par excellence algı melekesi olarak gördüğü, anlama yetisinin [idrakin] devreye girmesiyle oluşmaktadır. Bu şekilde kurulan algı dünyasındaki çok biçimli bağıntıyı Schopenhauer principium rationis sufficients fiendide, yani İlliyet veya Nedensellikte hülasa edilmiş olarak bulur. Mekânsal bir arada bulunuş ve zamansal birbirini takip ediş burada birbiriyle kaynaşıp nedensel olarak birbiriyle bağlantılı değişimleri içeren somut algı sürecine dönüşür.

Burada Schopenhauer'in Kant'ın tecrübenin oluşumuyla ilgili açıklamasına yönelttiği eleştirinin doğurucu ya da yaratıcı muhayyile

etmenini göz ardı ettiğine işaret etmek gerekir. Sözgelimi Kant der: “Hatta her türlü tecrübenin mümküniyetinin temelini oluşturan saf aşkın muhayyile terkibini kabul etmemiz gerekir.”[57] “Tecrübemizin tamamı ancak muhayyilenin aşkın işlevi sayesinde mümkün olur, o olmaksızın objelerin kavramları bir tecrübede hiçbir zaman bir araya gelemez.”[58] Bu tür pasajlar çeşitlilik-içinde-birliğin tecrübenin bizatihi mümküniyetinin şartı olduğunu, yani tecrübenin dolaylı olarak içyapısı itibariyle organik olduğunu açıkça ima etmektedir. Kant’ın yaratıcı muhayyile teorisi müphemliğine ve mecazları serbestçe kullanımına karşın yine de çok derin bir hakikatin karmaşık ifadesidir. Tecrübenin organik birliği Kant’a göre bizatihi mümküniyetinin bir önkoşuludur; Kant bu birliğin bizatihi tecrübenin özünde bir yerde mevcut olduğunu hissediyordu. Eleştirel tecrübe teorisindeki yaratıcı muhayyilenin oynadığı rolün Schopenhauer tarafından gereğince tanınmamasının doğurduğu bu zafiyet, Kant epistemolojisinde algısal malzemenin kavramsallaştırılması dediği şeye yönelttiği eleştirinin kıymeti takdir edilirken akıldan çıkarılmamalıdır.

Schopenhauer okurlarına nedenselliğin salt fenomenal karakterini belletmek için hiçbir şeyden kaçınmaz. “Oluş İlkesi” sadece durumların değişimlerini, birbirlerini belirli bir tarzda belirleyen değişimleri etkiler. “Maddi dünyadaki her değişim ancak bir başkası doğrudan onu öncelediği için gerçekleşebilir; bu nedensellik yasasının gerçeği ve bütün muhtevasıdır.”[59] Cevherler, Dinge, onun alanının bütünüyle dışındadır. Neden-sonuç ilişkisi asla müphem bir ilişki değildir: “Neden” ile her zaman takip eden “sonuç”u akla getiren zamansal olarak önceki değişimi anlarız. Önce sonuç olarak düşünülen değişim sonra nedene dönüşür, o da yeni bir değişimi doğurur ve bu böyle ad infinitum devam eder. Neden ve sonucun hem mantıksal hem zamansal tersinmezliği [irréversibilité] söz konusudur ve Schopenhauer’in teorisine göre bu tersinmezliği göz ardı etmek nedensellik ilişkisinin bütün anlamını göz ardı etmektir.

Nedensel olarak birbirine bağlı değişimlerin eşitliğine ya da farklılığına göre Schopenhauer üç nedensellik türü ayırt eder. Bunu şu şekilde ifade eder: (1) “Sözcüğün en dar anlamında bir neden (Ursach) vardır; zorunlulukla bir başka durumu ortaya çıkarmasına karşın yine de kendisi neden olduğu şey kadar büyük bir değişime uğrayan maddenin durumu; ki bu şu kuralla ifade edilir: ‘etki ve tepki eşittir.’ Ayrıca gerçekten bir neden olarak ifade edilen şey söz konusu olduğunda sonuç doğrudan nedenle ve dolayısıyla tepkiyle orantılı olarak artar.”[60] Organik olmayan doğanın

nedenleri buraya dahildir, bunlar mekanik, kimya ve genel olarak doğabilimlerinin ele aldığı fenomenlerde faal ve müessirdirler. (2) “Buna karşılık,” der, “bir uyarıcı yahut dürtü (Reiz), sonucuyla orantılı tepki doğurmayan ve yoğunluğu yahut şiddeti doğrudan sonucunun şiddetine orantılı olarak değişmeyen, dolayısıyla sonucu kendisiyle ölçülemeyen türden bir neden vardır.”[61] (3) Ayrıca, saik ya da canlılar dünyasına özgü nedeni, yani bilgiyle faal ve müessir olan, bilinç düzeyindeki neden sonuç ilişkisini göz önünde bulundurmalıyız. Bu bütün canlıların salt canlılara özgü işlevlerini ve bütün bilinçli varlıkların bilinçli etkinliğini belirleyen nedenselliktir.[62]

İnsanın saiklerle belirlenme kabiliyeti nedensel faaliyet alanını genişletir. Bununla birlikte saiklerin çatışmasında fiilen en güçlü olduğu ortaya çıkan saik, hareketinde cansız objeyi zorlayan şey kadar zorunlu bir nedendir. Bu bakımdan bu ikisi arasında temel bir ayrım yoktur. Kendimizi saiklerle belirleme konusunda sahip olduğumuz bilinç özne olarak kendi hakkımızda sahip olduğumuz yegâne bilinçtir.[63] Bir başka söyleyişle bilgi öznesi bu hüviyetiyle asla bilinemez, asla bir tasarım objesi olamaz. Upanişadlardan bir pasaja uyarlamak gerekirse: “Id videndum non est: omnia videt; et audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit [...]”[64] Bilgi öznesi, bilenin kendisi, ancak isteme olarak bilinir: bu, en iç tecrübemizden çıkartıldığı için, Schopenhauer’in “sentetik a posteriori” olarak kabul ettiği bir önermedir. “İçe bakış [murakabe] bize kendimizi her zaman isteme olarak gösterir.”[65]

İrade yahut isteme açısından bakıldığında Schopenhauer’in bir sonraki genel objeler kümesinin bağlantı temeli aşikâr hale gelir, principium rationis sufficients agendi, yani Güdülenme. Bilgi öznesinin kendisinin söz konusu olduğu yerde tasarım objelerini etkileyen kuralların artık bir hükmü yoktur. “Bilenin isteme olarak bilinenle—yani Özne ve Nesnenin—edimsel özdeşliği dolayımsız olarak verilir.”[66] Schopenhauer buna evrenin izah edilemez kördüğümü, “das Wunder kat’ exochn” der.

Güdülenme sorununun insan özgürlüğü meselesiyle ilgisi ve bilginin İrade-Gerçeklikle ilişkisinin doğurduğu temel metafizik sorun Saf Aklın Diyalektiği ve kendinde şey olarak İrade incelenirken gereğince değerlendirilecektir. Bu çerçevede önemli olan nokta şimdiye dek ele alınmış olan üç obje grubu içinde Schopenhauer’ın kavramlarla ilgili ihtiyacı reddetmemiş olmasıdır. Mekân ve zaman sezgisel bağlantı ilkesini verir: kendi başlarına ele alındıklarında bunlar kavramsal olmayan saf

sezgilerdir; somut tecrübe içerisinde birleştirildiklerinde anlama yetisi yegâne işlevini duyu-uyarımlarını nedensel olarak birbirine bağlı algılara dönüştürmede bulur. Saiklerin faaliyeti—kendini belirleme bilinci—beraberinde metafizik sorunlar getirseler de her türlü kavramsal düşünceye yabancı dolayımsız bir meseledir. “Saiklerin faaliyeti içeriden görülen nedenselliktir.”[67] Gerek akıl gerek iradeyle ilgili olsun, dolayımsız tecrübenin bütün alanı böylece soyut düşünceye herhangi bir atıfta bulunulmaksızın doldurulmuş olur. Schopenhauer somut tecrübemizin kendisine hangi türden olursa olsun bir düzeni zorla kabul ettirecek düşünmeye, kavramlara, soyut kategorilere gereksinim duymadığını bildirir. Algı duyum kabuğunun içinden tam ve mükemmel olarak dışarı sıçrar. Ne var ki eğer somut tecrübeyi terk edip kavramlardan yardım arayacak olursak o zaman anlama yetisinin zihinsel melekesinin hiçbir faydasının olmadığını görürüz, der Schopenhauer. Düşüncelerin algısal, bir başka söyleyişle, somut tecrübede (Schopenhauer’e göre) yeri yoktur; düşünceler soyutlamanın sonucudur; onları ortaya çıkaran süreçte faaliyet gösteren meleke Schopenhauer’in Akıl (Vernunft) dediği şeydir.

Şu halde burada Schopenhauer’in Verstand ile Vernunft arasında birçok eserinde yaptığı açık ayrımla karşılaşırız. Anlama yetisi yahut idrak algı melekesidir ve insan bunu yüksek hayvanlarla paylaşır. Mekanizması gayet basittir: Mekân-zaman birliği sayesinde o duyum malzemesini nedensel ilgi yahut münasebetle donatır. Buna karşılık akıl düşünme ve sadece düşünme (Reflektion) melekesidir. Onun karakteristik niteliği soyutlama yöntemiyle algılardan çıkarılan kavramlardır; fakat onlar “sadece insanın aklında varolan ve algının tasarımlarından bütünüyle farklı olan ayrı bir tasarımlar kümesi oluşturur.”[68] Algı her zaman kavramın sonuşmazı[69] olarak kalır; [70] bir kavram geçerlilik alanı içinde kazandığını anlamın somutluğu içinde kaybeder: “kavramların muhtevası ve kapsamı birbiriyle ters ilişki içindedir ve dolayısıyla bir kavramın kapsamı dahilinde ne kadar fazla düşünülürse onun içinde o kadar az düşünülür…”.[71]

Dolayısıyla Schopenhauer’in kavram görüşü Hume’unkinden farklı değildir: “Düşünce başta sunulan algı dünyasının zorunlu sureti yahut tekrarıdır, fakat bütünüyle farklı bir malzeme içinde özel türde bir surettir. Bu yüzden kavramlara gerçekte tasarımların tasarımları denilebilir.”[72] Gerçeklik ve kesinlik sadece algıda verilir, bilimin kavramsal yapılarında değil. Bu sonuncular tasarımlardan oluşan bilgimizi genelleştirip sistemleştirir ve ilerideki müracaatlar için biriktirir; fakat Schopenhauer

bunların geçerliliklerinin somut sınamasını içkin düzen açısından değil, fakat algısal dolayımsızlık açısından bulur. Soyutlama sürecinde elde edilen ve farklılıkların seçilip elenmesiyle kavramları veren bağlantı—anlama yetisinin algısal dünyasının neden sonuç ilişkisine karşılık gelen—illet istidlal ilişkisidir. Bu Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökünün sonuncusudur: principium rationis sufficientis cognoscendi. İki algılanabilir değişim arasındaki bir nedensel ilişkinin tanıtlanması nasıl ki düşünülen sürecin fenomenal gerçekliğini tespit ederse, yeter nedeninin yahut illetinin olması sayesinde de bir yargı için "doğru" yüklemi kullanılabilir.

Kavramsal ilişki, algısal değişimler dünyasında nedensellik formuna bürünen aynı ilkenin bir biçimidir, her ne kadar bu iki durumda içerilen bilişsel muhteva esaslı biçimde birbirinden farklı ise de. Schopenhauer tek Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökünün çeşitli faaliyet alanlarının çok biçimli karakteriyle herhangi biçimde karıştırılmasını reddeder.[73] Muhakeme kavramın soyut muhtevasını açıklığa kavuşturur, geçerlilik sınırlarını belirler, algısal soy kütüğünü tespit eder. Fakat kavramlar asla "ilk başta gelen" değildir, düşünen özneye yeni bilgi sunmazlar, algının mümküniyetinin zorunlu koşulları olmak bir yana, kendileri muhtevalarını ancak algılanabilir tasarımdan alırlar, ki bu yüzden o ilk-asli bilgidir (Urerkenntniss) ve dolayısıyla sadece ideal ile gerçek arasındaki ilişkinin araştırılması içinde açıklanmalıdır."[74] Kavram epistemolojide her türlü özerklikten yoksun bir kuldur; ondan ancak algıyla ilk defa içine koyduğumuz şeyi çıkarabiliriz. Schopenhauer her bir kavramdan meşru bir algısal soykütüğü gösteren pasaportunu talep ederken Hume'u takip eder ve kendi kendine teşekkül eden her türlü "akli" kavramı saf selbstdenkend mutlak İdeenin boş işlevleri, kendi kendine hareket eden kavramların bale dansı sahnesi olarak görür[75]—ki bu Mr. Bradley'nin ünlü anlatım tarzını akla getiren bir deyimdir.[76]

Algı ve kavram arasındaki ilişki ile ilgili bu görünürde açık ve tutarlı teori, Schopenhauer'in Kant'ın bilginin oluşumu açıklaması olarak gördüğü şeyle nasıl karşılaştırılır?

Schopenhauer ayrıntılara dönük kendine özgü keskin bakışıyla görünürde Kant'ın "anlama yetisi" ve "akıl" ile kastettiği şey konusundaki karmaşayı gösteren bir tanımlar listesini bir araya getirir. Liste oldukça uzundur ve bazı bakımlardan ufuk açıcıdır. Kant aklı a priori bilginin ilkelerini sağlayan yeti olarak tarif eder[77] ve bu hüviyetiyle kuralların melekesi olarak anlama yetisinden farklıdır,[78] bu Schopenhauer'in

yeterince haklı olarak “keyfi ve kabul edilemez” bulduğu bir ayrımdır.[79] Fakat Kant anlama yetisini sadece kuralların melekesi[80] olarak değil, aynı zamanda ilkelerin kaynağı,[81] “tasarımları üretme gücü ya da bilginin kendiliğindenliği”,[82] yargılama yetisi,[83] kavramların melekesi[84] ve genel olarak bilişlerin-kavrayışların yetisi[85] olarak da adlandırır. Akıl da dolaylı biçimde yargılama yetisi,[86] insanın bütün özgür eylemlerinin daimi şartı,[87] bütün kavramların, kanaatlerin, kestirimlerin temeli,[88] kavramlaştırmaları düzenleyip sistematize eden meleke,[89] tümelden tikeli çıkarma yetisi[90] ve benzeri gibi[91] değişik şekillerde tarif edilir.

Şimdi terminolojisindeki tutarlılık eksikliğinden hareketle Schopenhauer Kant’ın anlama yetisi ile akıl arasındaki confusion totaleini iddia eder. Schopenhauer kendi bakış açısından Kant’taki bu karışıklığın açıklamasını kolay bulur: Kant bunların faaliyet alanlarını fark edemediği için bu iki melekeden hiçbirine belirli bir işlev atfedilmemiştir. Schopenhauer bütün “Transandantal Mantık”ı sakatlayan bu “heillosen Vermischung”un[92] temelini algı[lama] ile kavram[laştırma] arasında keskin bir ayrım yapamamada bulur. Hem algı[lama] hem kavram[laştırma] tecrübenin objesinin oluşumunu nasıl etkiler? Kant’ın cevabı her bakımdan tutarlılıktan yoksundur: “Teorisinin bütününde algı tasarımını soyut tasarımla tamamen karıştırması bu ikisi arasında, anlama yetisi ve onun kategorileri sayesinde bilgi objesi olarak açıkladığı bir şeye doğru yaklaşır ve bu bilgiye tecrübe der. Kant’ın gerçekten bu anlama yetisi konusunda tam olarak belirlenmiş ve gerçekten ayrı bir şeyi varsaydığına inanmak güçtür.”[93]

Schopenhauer iddiasını ispat etmek için “Transandantal Mantık”ın bütününde Kant’ın anlama yetisini tecrübe objesini etkileyen bir yeti olarak ele aldığı yerlerin izini sürer. Saf Aklın Eleştirisinin anlama yetisinin işlevini kimi zaman algısal kimi zaman kavramsal olarak gördüğünü ileri sürer. Anlama yetisine sırasıyla yargılama, düşünme, a priori birleştirme ve verili tasarımların çokbiçimliliğini tamalgıda birleştirme yetisi denilir[94] ve kategorilerinin objelerin sınırları içinde algıda-sezgide verilebildiği koşullar olmadığı bildirilir.[95] Ve Prolegomena yargılama melekesi olarak anlama yetisini algının ilişkilendirildiği duyulardan ayırt eder.[96] Anlama yetisinin soyut mantıki karakterini ve algılanır dünyanın açıklanamaz Gegebenheitını tartışır görünen bütün bu pasajlar “Transandantal Mantık”ta açıkladığı biçimiyle “anlama yetisi, onun kategorileri ve tecrübenin mümküniyeti ile

ilgili öğretilerinin kalanıyla en bariz biçimde (auf das schreiendeste) çelişir."[97] Bu yüzden anlama yetisi genel olarak Kant tarafından algısal tecrübenin kendi içindeki düzenleyici işlev olarak görülür, ki o mümkün her türlü tecrübenin a priori vazgeçilmez koşulu olan kategoriler vasıtasıyla algının çeşitliliğini sentetik biçimde birleştirir, birbirine bağlar, düzenler ve anlaşılabilir birliğe kavuşturur ve böylece ilk kez "Doğa"yı, yani organik tecrübeyi mümkün kılar.[98]

Schopenhauer yeterince ilginç biçimde bütün bu pasajları, anlama yetisinin, kendi bilgi teorisinde olduğu gibi, belirgin biçimde algısal bir işlev olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlar. Fakat bununla anlama yetisini önceki ele alış tarzı arasında görülen keskin zıtlık ona başlangıçtaki kanaatinin geçerliliğini ikna edici biçimde ispat eder. "Kant'a duyduğum saygıyı paylaşan herkesi bu çelişkileri uzlaştırmaya ve tecrübe objesi ile onun anlama yetisinin ve on iki işlevinin etkinliğiyle belirlenme biçimi ile ilgili öğretisinde Kant'ın bütünüyle ayrı ve belirli bir şey düşündüğünü göstermeye davet ediyorum. Dikkat çektiğim ve bütün "Transandantal Mantık"ı kapsayan çelişkinin onun dilinin büyük belirsizliğinin gerçek sebebi olduğunu düşünüyorum."[99] Kant ne algıyı ne de kavramı anlama yetisinin objesi olarak görür, Kant'a göre bu, tecrübeyi mümkün hale getiren ne ise sadece odur. Bu "Kant'ta, her türlü araştırmaya kapalı, derin biçimde kökleşmiş bir önyargıdır."[100] Schopenhauer devam eder: "O kesinlikle algılanan obje değildir, fakat algıya karşılık gelen bir şey olarak algıya düşünceyle kavram sayesinde eklenir; ve şimdi algı tecrübedir, bir kıymeti ve hakikati vardır ve o bunu ancak bir kavramla ilişki içinde elde eder (benim açıklamama taban tabana zıt, çünkü bana göre kavram kıymet ve hakikati ancak algı-sezgiden elde eder.)"[101]

Schopenhauer, Kant'ı bu şekilde anlar ve yorumlar. Saf Aklın Eleştirisi, diye düşünür, tecrübeyi algısal malzemenin kavramlaştırılmasının sonucu olarak görür, bu süreç neticesinde bu duyu malzemesi ilk kez kurulup düzenlenir ve gerçek hale gelir. Schopenhauer algının böyle bir kavramsal dönüşüme ihtiyaç duymadığını düşünür, çünkü o tecrübede mümkün olan somut gerçekliğin tümünü kendisinde taşır. Düşünme bütün anlamını soyutlamayla çıktığı algısal-sezgisel kökene borçludur. "Eğer buna sağlam biçimde bağlı kalırsak şeylerin algısının gerçekliğe ancak bizzat bu şeylerin düşüncesiyle ve onun on iki kategorisini uygulayarak eriştiği ve tecrübe haline geldiği varsayımının kabul edilemezliği aşikâr hale gelir. Bilakis algının kendisinde deneysel gerçeklik ve dolayısıyla tecrübe zaten verilidir;

fakat algının kendisi ancak anlama yetisinin tek işlevi olan nedensellik bağının bilgisinin duyuların duyumuna uygulanmasıyla ortaya çıkabilir. Dolayısıyla algı aslında zihinseldir [intellektual] ve Kant'ın reddettiği tam da budur."[102] O halde Kant'ın tecrübe objesi dediği şeyin özü nedir? O ki tikeldir, ama algılanabilir olmadığı için mekân ve zaman içinde değildir, bir düşünce objesidir, ama soyut bir kavram değildir, aynı zamanda hem algısal hem kavramsaldır, ama ne sadece algı ne de sadece kavram açısından tanımlanabilirdir.

Schopenhauer Kant'ın üçlü bir ayrım yaptığını düşünür: (1) tasavvur, (2) tasavvur objesi ve (3) kendinde şey. "İlki, içinde duyumla eşzamanlı olarak algının saf formlarını, mekân ve zamanı barındıran duyarlığa aittir. İkincisi onu on iki kategorisiyle düşünen anlama yetisine aittir. Üçüncüsü her türlü bilgi imkânının ötesinde yer alır."[103] Karmaşa Schopenhauer'e açık görünür: "Bu ne idüğü belirsiz şeyin, tasavvur objesinin [bu sürece] sebepsiz yere sokulması Kant'ın bütün yanlışlarının kaynağıdır,"[104] der. Somut bilgi ve tecrübede sahip olduklarımızın tamamı Vorstellungtan ibarettir; "eğer bu tasavvurun ötesine geçmek istiyorsak o zaman kendinde şeyle ilgili soruya ulaşırız, ki bunun cevabı benim bütün eserimin olduğu gibi genelde her türlü metafiziğin de ana konusudur."[105] Epistemolojik bakımdan bu doğası belirsiz şey, yani "tasavvur objesi" ile "a priori kavramlar olarak kategoriler öğretisi de çöker."[106] Saf anlama yetisi ve onun on iki kategorisinin faaliyet alanı olarak tasavvur ile kendinde şey arasında bir ara dünyanın mevcudiyetini varsaymak (Schopenhauer Kant'ın varsaydığını düşünür) yerine Schopenhauer kategorilerle ilgili bütün çıkarımı kökten yanlış bularak reddeder ve nedenselliğin yegâne geçerli kategori olduğunu açıklar ve bunu özü bakımından belirgin biçimde algısal olarak tasvir eder, her türlü nesnel bağıntı ve düzeni algıdaki nedensel mekân-zaman birliğine bağlar ve bu sonuncusunu sadece kendinde şeyden ayırır. Her türlü nesnel, her türlü gerçek bilgi, Schopenhauer'e göre, algısaldır. Bir kavram algı bankasına yazılmış bir çektir: geçerliliği algısal karşılığına bağlıdır, bir soyutlama olarak işlevsel yararlılığı inkâr edilemezse de asıl gerçeklik adına hiçbir şeye sahip değildir.[107]

Schopenhauer'in temellendirmesi görünüşe göre makul ve kolay anlaşılırdır ve değişik yorumlara izin vermez görünmektedir. Peki Kant'ın sorunuyla ilgili benzer bir açık anlayışı temsil etmekte midir? Eleştirel epistemolojinin temel yöntemi ile ilgili yorum ve eleştirisinin anlamı ve değeri nedir?

Unutmamak gerekir ki Schopenhauer her şeye karşın Kant'ın anlama yetisi ile akıl arasında gerçek bir ayrım, yani koşullu olana yöneldiğimiz meleke olarak anlama yetisi ile koşulsuz olanı talep eden meleke olarak akıl arasında ayrım yaptığını kabul etmez. Kant anlama yetisinin kendisini iki şekilde ele almış görünür: (1) tecrübede nesnelliğin temel ilkesi olarak geniş anlamda anlama yetisi, ki kendisinde yaratıcı muhayyilenin içkin düzenleme işlevini de içerir; ve (2) işini esas itibariyle kategorilerle yapan bir yargılama veya yorumlama melekesi olarak dar anlamda anlama yetisi. Bu ayrımın Kant'ın anlama yetisinin saf kavramları üzerine yapılacak yorum için büyük önemi vardır; ve Kant'ın anlama yetisinin faaliyet alanını açıkça tecrübeyle, koşullu olanın alanıyla sınırladığını unutmamak gerekir. Buna karşılık Kant savunur: "Anlama yetisinin her koşullu bilgisi için koşullanmamış [mutlak] olanı bulmak aklın (mantıksal kullanımı itibariyle) kendine özgü özelliğidir, ki bu bilginin birliği böyle tamamlanabilir."[108] Anlama yetisinin saf kavramları, kategoriler, anlam ve faaliyet alanlarını koşullu tecrübenin farklı alanlarının organik karşılıklı bağımlılığında bulur. Buna karşılık saf aklın kavramları, ya da Kant'ın adlandırdığı biçimiyle, "Transandantal İdeler", açıkça tecrübenin koşula bağlı olmayan temeliyle ilgilidir; onlar her türlü tecrübenin ait olabileceği fakat kendi başına asla bir tecrübe objesi olamayacak bir şeye işaret ederler". [109] Bu anlamda saf anlama yetisi ile saf akıl arasındaki ayrım, Kant'ın teknik yönteminde, bilgi teorisi ile gerçeklik teorisi arasındaki ayrıma denk gelir gibi görünmektedir. [110]

Kant epistemolojisinin ruhunun gerçekten sınırlanmamış olan ve ona karşılık gelen bir saf akıl melekesi kavramını gerekli kılıp kılmadığı karakter bakımından bu bölümde ele alınamayacak kadar ağır bir sorundur, dolayısıyla çözümüne burada girişilmesine gerek yoktur. Bununla birlikte bir şey kesindir: tecrübeyi düzenleyici meleke olarak anlama yetisi ile tecrübe ötesinin melekesi olarak akıl arasındaki ayrım Eleştirel epistemolojinin temel yöntemi ile uyumlu olsun veya olmasın, sırasıyla algı ve kavram melekeleri olarak bunlar arasındaki ayrım Kant'ın yönteminin ruhuna ve lafzına kesinlikle aykırıdır. Kant'ın "tecrübe" görüşünde algı ve kavram, her biri diğerini, bilgiyi her ikisi açısından müstakilen tanımlamayı imkânsız kılacak biçimde gerekli kılar.

Schopenhauer'e dönecek olursak genel olarak temellendirmesinin yanıltıcı olduğunu söylemek güçtür. Kant'ın algı ve kavramı karmaşık biçimde ele alma tarzında bir "arkhitektonik simetri" idealine yersiz

bağlılığa karşı ciddi bir ikazdan başka bir şey görmemesi Kant'ın "Eleştiri" yönteminin hedefini ve temel eğilimini ne denli yanlış anladığını gösterir.[111] Kant'ın tecrübede algısal ve kavramsal olanı "karıştırma"sı mutlak farklılıkları ayırt edememe olarak değil, fakat salt algısal ya da kavramsal terimlere indirgenemeyecek olan somut tecrübenin altta yatan temel birliğinin gereğince anlaşılamaması ve yetersizce ifade edilmesi olarak görülmelidir. Kant'taki karışıklık ya da sarahatsizlik henüz vuzuha kavuşturulmamış derinliklerin karışıklığıdır; Schopenhauer'in kolay anlaşılırlığı epistemolojik sığlığın belirtisi olan bir açıklıktır. Elbette sonraki dönemin idealizmi Kant'ın kendisinin gözden kaçırdığı pek çok şeyi ışığa kavuşturmuştur; fakat Kant: "Muhtevadan yoksun düşünceler boş, kavramdan yoksun sezgiler kördür. [...] Anlama yetisi göremez, duyular düşünemez. Bilgi ancak bunların birliği sayesinde hâsıl olabilir"[112] derken doğruya Schopenhauer'den çok daha yakındır.

Schopenhauer epistemolojisinin temel kusuru tecrübenin bir soyut evresini, sözgelimi önceki evreyi bir diğeri açısından açıklama çabasında aranmalıdır—ki bu aslında eski akılcılığın kusurudur—oysa her ikisi de yekdiğerini kucaklayan ve kendi anlamını tam da, soyut yalıtılmışlık içinde anlamsız olan boyutların, böyle bir terkibinden çıkaran organik birlik içinde okunmalıdır. Tecrübenin kurucu ilkeleri arasındaki ilişki Kant'a göre biçimsel bir kapsama ilişkisi değil, fakat organik bağımlılık ilişkisidir. Tecrübe hem algıyı hem kavramı ve birini ne kadarsa öbürünü de o kadar içerir; onun sürekli gelişen oluşumu bu ikisinin yavaş evrimine dayanır, ki bu onları tek bir somut süreç içerisinde birleştirir. Kavramsal muhteva esas itibariyle anlamlıdır ve kategorilerin uygulanması onda örtülü olarak mevcut olan şeyi açığa çıkarır. Schopenhauer'in tümelleri eski skolastik mantığın tümelleridir, bunların okul kitapları dışında varlığı yoktur ve somut tecrübeye yabancı soyutlamalardır. Kant'ın kastettiği anlamda anlaşıldığında kavram incelmiş-hafiflemiş algı değil, fakat tecrübenin anlamlı boyutudur. Kavramlar ya da belki daha iyi bir söyleyişle, anlamlar tecrübede başından itibaren içerilirler; bunlar Schopenhauer'in iddia ettiği gibi,[113] onun soyut terminus ad queminden ibaret değildir. Tümellik ayrıntı ve farklılıkların silinmesi değil, fakat onların evrensellik bakımından gittikçe gelişen bir bakış açısından tedrici kuruluşlarıdır. Bilginin gelişmesi algıdan kavrama doğru değil, fakat daha az somut olandan her ikisinin daha somut kuruluşuna doğrudur.

II. BÖLÜM

TECRÜBEDE KURULUŞ İLKELERİ:

KATEGORİLERİN ÇIKARIMI ve GERÇEK ANLAMI

Schopenhauer'in algı ve kavram arasındaki soyut ayrımı ve asli bilme tecrübemizi sadece algısal açıdan izahı, onun Kant'ın kategorilerle ilgili transandantal çıkarımı konusunda yürüttüğü teknik tartışmayı en hayati biçimde etkiler. Nedir kategorilerin rolü? Tecrübenin oluşumunda ne gibi işlevleri vardır? Algısal bilginin gerçek varlığı açısından, eski mantıkta karşılaştığımız biçimiyle yargıların sınıflandırılmasından türetilen düşüncenin saf (yani Schopenhauer'e göre, boş) soyutlamalarına hangi bakımdan bağlı olduğunu düşünebiliriz?

Schopenhauer Kant'ın biçimsel yöntemini aşağıdaki şekilde yorumlar: "Kant'ın nesnel karayış ve en yüksek beşeri düşünce üzerine oturan yegâne keşfi zaman ve mekânın bizce a priori olarak bilindiği apperçusudur".[114] "Bu şanslı vuruşla tatmin olarak,"[115] der Schopenhauer, Kant "deneysel olarak elde edilmiş" kavramlarımızın, eğer mümkünse, a priori temelini ortaya çıkarmak için biçimsiz duyarlığımızın saf a priori bileşenlerini ortaya çıkarmakta kullandığı taktikleri kullanmıştır. Mekân-zaman sezgi formlarını karşılamak için, mantıksal olarak temellendirilmiş saf bir kavram fomları tablosu lazımdı. Dolayısıyla Kant yargılar tablosunu rasgele bulur ve bundan "algısı duyarlığın iki a priori formu tarafından belirlenen şeyleri düşünmemizin koşulları olması gereken on iki saf a priori kavram öğretisi olarak kategoriler tablosunu biçimlendirir; böylece saf anlama yetisi şimdi simetrik biçimde saf bir duyarlığa karşılık gelir."[116] Bu şekilde formüle edilen şemasının inandırıcılığını artırmak için Kant bir çare olarak sezgi ve anlama yetisinin a priori saf formlarını birbiriyle irtibatlandırma yolunu düşünmüştür. "Şemalar" yahut "saf muhayyilenin monogramları" kavramı bu yüzden ortaya çıkar, ki Schopenhauer'e göre bu Kant'ın duyarlık dünyası ile kökten ayrı düşünce dünyası arasındaki yarığı kapatma çabasını temsil eder.

Schopenhauer'in Şematizm öğretisine getirdiği esaslı eleştiriye karşı gösterilecek tavır büyük ölçüde algı ile düşünce, tecrübenin muhtevası ile formu arasındaki ayrımın kabulüne ya da reddine bağlıdır. Schopenhauer Kant'ın anlama yetisinin saf kavramlarının algıyla organik bir bağının olmadığını, dolayısıyla tecrübeye dayanan düşüncenin tasarımsal

kavramlarına ya da tasavvurlarına karşılık gelen “hayalgücünün monogramları”nı ya da saf şemalarını içeremeyeceğini düşünür. Kant’ın böylesi bir tutarsız duruma—Schopenhauer’in kendisinin yaptığını iddia ettiği gibi duyumun nedensellik ilkesi sayesinde algıya dönüşümünü göstermek yerine—sürüklenmesini Schopenhauer “Transandantal Mantık”ın yukarıdaki psikolojik açıklamasıyla yeterince izah edildiğini düşünür. Ve o bu açıklamanın Kant’ın kategoriler ve şematizm öğretisini çürütmek için yeterli olduğunu kabul eder.

Yukarıda işaret edildiği üzere Schopenhauer tartışılan teknik konuyla ilgili çözümlemesinde doğrudan uzak değildir, fakat ondan yanlış bir sonuç çıkarır. “Transandantal Estetik”te Kant mekân ve zamanı sezginin ya da dolayımsız tecrübenin saf formları olarak ele alır. Bu yüzdendir ki Sezginin[117] Saf Formlarının Şematizmine dair bir bölüme gerek yoktur. Bununla birlikte “Analitik”in bakış açısından tecrübenin muhtevası ile formu karşıt olmasa bile apayrı bir karaktere bürünme eğilimindedir. Kant’ın içindeki akılcı yan algının muhtevasını, deyiş yerinde ise, ab extra düzenleyecek ilkeler arar. Sonuçta saf anlama yetisinin işlevleri biçimsel mantıksal kavramlar olarak sunulur izlenimini verir. Belirli ve sabit sayıda düşünülen saf tecrübenin temel işlevleri yanılgıyı daha da büyütür. Schopenhauer’in açık biçimde kavrayıp isabetli biçimde alaya aldığı ziyadesiyle aşikâr soyut simetri tutkusu (“alle gute Dinge sind drei”) ile birleşen bu akılcı eğilimin neticesinde, her türlü nesnel tecrübe imkânını belirleyip onun biçimsel kuruluş kalıbını şekillendirecek kavramsal bir yapı yavaş yavaş gelişir. Algıyı düşünceyle irtibatlandırma çabası içinde Kant kavramsal yana öylesine büyük bir ağırlık vermiştir ki sonunda somut tecrübeyle temasını kaybetmiştir. İşte epistemolojisindeki bu gediği kapatmak için şimdi saf anlama yetisinin kategorilerinin somut tecrübeye inmesini sağlayacak merdiven hizmeti görmek üzere şemalar öğretisini önerir.

Fakat bu gedik Kant’ın kategoriler öğretisinin kendi aşırı soyut formülasyonunun bir sonucuydu. Dolayısıyla sorunun doğru çözümü teoriyi daha tutarlı ve işlevsel anlamda yeniden ifade etmek, kategorileri somut tecrübede müessir işlevler olarak gerçek özleri içinde yorumlamak olacaktı—daha da suni bir köprü ile suni yarığı daha da genişletmek değil. Kant başlangıçtaki yanlışını düzeltmek yerine uygun olmayan şematizm öğretisiyle kendisini kurtarmaya çalıştı. Ne var ki Schopenhauer, Kant’ın anlama yetisinin kavramlarını a priori algılarla irtibatlandırmaya dönük

başarısız girişiminden farklı bir sonuç çıkarır. O Kant'ın suni yönteminden kaynaklanan güçlüğü temel ve üstesinden gelinmez bir güçlük olarak görür. Bir başka söyleyişle Schopenhauer'e göre algı ve kavram asla tecrübede eşgüdüm içerisinde olamaz; düşünce asla bilgi sürecinde içkin düzenleyici rolünü oynamaz.

Eğer Kant'ın suni yaklaşımına yöneltilen eleştiri ile yetinilip düşüncesinin daha derin saklı anlamlarının ihmal edilmesine karşı çıkılmıyorsa Schopenhauer'in vardığı sonucun gayet doğal olduğu dürüstçe kabul edilmelidir. Ama eğer modern epistemoloji Kant'ın kategoriler öğretisinin gerçek anlamını ortaya çıkarmak istiyorsa Schopenhauer'in serbest ve kolay dersinden çok farklı bir ders çıkarmalıdır. Düşüncenin tecrübenin kuruluşunu içkin biçimde belirleme ve dolayısıyla onun nesnelliğini mümkün hale getirmedeki yetersizliğini şematizmin boşluğundan çıkarmak yerine doğru teşhis sıkıntıyı Kant'ın tecrübenin içeriden kuruluşuyla ilgili kendi idealinden uzaklaşmasında ve bu kuruluşu, deyiş yerinde ise, ab extra açıklama girişiminde bulacaktır. Bu yüzden kategorilerin çıkarsanması Kant felsefesinin ruhuna uygun biçimde yeniden yorumlanmalı, soyut biçimselliği süzgeçten geçirilmeli ve tecrübenin kurucu ilkelerinin içkin karakteri açık biçimde vurgulanmalıdır. Bu her türlü şema yahut çizelgenin anlamsızlığını ve lüzumsuzluğunu göstererek güçlüğün üstesinden gelecektir.

Schopenhauer'in haklı bir sebebe dayanmaksızın kavramı algıdan ayırması üzerinde bu kadar çok durulması gereksiz gibi görünebilir. Fakat Schopenhauer'in Kant'ın en ciddi epistemolojik hatalarının tümünü bu "içinden çıkılmaz karmaşıklık"a bağladığı bir gerçektir. Nitekim kategoriler incelemesinin başlangıcında şunları yazar: "Bütün kategoriler öğretisini reddetmem ve onu Kant'ın bilgi teorisinin sırtına yüklediği temelsiz varsayımlar arasında saymam "Transandantal Mantık"taki çelişkilerden [...] kaynaklanır, ki bunların kaynağı da algı ve soyut bilginin birbirine karıştırılmasıdır…"[118]

Schopenhauer bilimin soyutlamalarının salt algı karşısında kıyas kabul etmez bir üstünlüğe sahip olduğunu kabul eder, bunlar açık biçimde belirlenmiş ve iyice tanımlanmış az sayıda kavramın sınırları içinde fenomenal tecrübenin çok yönlülüğünü kavramamızı ve onun türlü bağıntılarını formüle edilebilir tekbiçimliliklere indirgememizi mümkün kılarlar. Salt kavramsal olanı ayırıp onun soyut bilginin gelişimindeki işlevini göstermek: Kant'ınki "cüretkâr ve şanslı bir düşünce"ydi. Fakat

Schopenhauer Kant'ın, yönteminin dolaylı karakterinin farkında olduğunda ısrar eder ve hemen hemen şunu söyler: Biçimsel yargılar tablosu içinde gösterişli tecrübe binası için temel taşları ararken Kant “bir kulenin yüksekliğini gölgesiyle ölçmeye kalkan birine benzetilebilir, halbuki ben doğrudan kulenin kendisini ölçmeye çalışan birine benziyorum.”[119] Yargılar Tablosunda şematik biçimde somut ifadesini bulan kavramların terkiplerinin normal formları değişik kökenlere sahiptir. Kimisi anlama yetisinin algısal dünyasında elde edilen görelikten çıkarılır. Kimileri de algı ve kavramın iç içe girmesinden ötürü melez bir karaktere sahiptir. Fakat büyük bölümü itibariyle yargı formları, dictum de omni et nullodan ve her türlü düşünmenin koşulları üzerine oturan dört “metalojik hakikat”ten, yani: özdeşlik ve çelişme yasaları, üçüncü halin imkansızlığı ve yeter sebep ilkesinden kaynaklandıkları için, reflektif bilginin kendi doğasından, yani doğrudan akıldan çıkarılabilir.[120]

Muhtelif yargı-formlarının bu farklı kökeni onların tecrübe sürecindeki değişmez işlevsel rollerini etkilemez. Schopenhauer'in yargı teorisi birkaç cümleyle ifade edilebilir. Yargı algı ile kavram arasındaki bağlayıcı bağ, “algıda bilineni doğru ve kesin biçimde soyut bilince taşıma gücü”dür ve bu hüviyetiyle o “anlama yetisi ile akıl arasında aracı”dır.[121] Kavramsal yapıların çok yönlü algılar temeli üzerine dikilmesi soyut bağlantı alanlarının tutarlığını-bütünlüğünü gerekli kılar; ve nasıl ki kavramların temel mukayesesi-münasebeti (“yüklem”in “özne”ye bağlanması) çeşitli mantıksal yargıları verirse, çıkarım da tamamlanmış yargıların birbirine bağlanmasından kaynaklanır.[122] Yargılama sürecinin kendisi esas itibariyle reflektiftir. Çünkü yargının muhtevası köken itibariyle algısal olsa da, “gıda, biçim ve bileşimleri kendisi tarafından belirlenen canlı organizma tarafından alındığında ne kadar değişime uğrarsa—ki gıdanın özü ürettiği sonuçtan artık çıkarılamaz—algı-sezgi bilgisi de iç düşünme-refleksiyon sürecine girdiğinde hemen hemen o kadar değişime uğrar.”[123] Mantıksal düşüncenin şematik bağlılaşımları [correlation] içine ancak kavramsal taslaklar dahil olabilir. “Tikel bir düşünce yargının konusu olamaz, çünkü o bir soyutlama değildir, o düşünülmüş bir şey değil, algılanmış, kavranmış bir şeydir. Buna karşılık her kavram özü itibariyle tümeldir ve her yargı konu [özne] olarak bir kavrama sahip olmalıdır.”[124] Bu türden açıklayıcı pasajlar Schopenhauer'in gerçek yargı teorisi dediği şeyi göstermeye hizmet eder. O yargıya “algısal ile kavramsal olan arasında bir aracı” der;

fakat unsurları soyut kavramlardır ve bunların işlenmelerini gerçekleştiren bütün süreç bir refleksiyon meselesi, bir akıl işidir.

Yargılama yetisinin başlangıçtaki tanımı modern bir mantıkçıya organik bir bilgi teorisi için mümkün bir temeli çağrıştırabilir. Yargılama sürecinde bilginin çeşitli yönlerinin—ki burada somut düşünce tekliği içinde erirler—ışıma merkezi açık seçik görülür. Fakat Schopenhauer yargılama uzuvlarını ya da unsurlarını karakter itibariyle birbirinden farklı olarak görür; kosacı [copula, bağ fiili] bağlama işlevinin ötesinde önemsiz görürken, yargılama sürecini iki kavram-alanının ve bunların birlik ya da ayrılıklarının karşılaştırılmasından ibaret olarak düşünür. Bu şekilde görülen yargılama süreci herhangi bir makul anlamda algı ve kavramı birleştirme bağı olarak bir işe yaramaz, şu basit sebepten ötürü ki, hiçbir süreç (Schopenhauer'in teorisindeki algı ve kavram gibi) birbirinden esaslı biçimde farklı bağlam alanlarını birbirine bağlayamaz ve organik, birlikli bir bütün olarak kalırlar.

Kant'ın yargılama süreci ile ilgili teknik yaklaşımı gereksiz yere soyuttur, ama çıkarılacak örtük anlamları yargılama sürecinin somut biçimde düzenleyici-oluşturucu karakterini derinlemesine kavradığını gösterir. “Bütün yargılar,” der, “tasarımlarımız arasındaki birliğin işlevleridir, bir objenin bilgisi doğrudan tasarımla değil, fakat bunu ve başkalarını kavrayan ve böylece mümkün birçok bilmelerin bir araya toplandığı daha yüksek bir şey sayesinde meydana gelir”.[125] İdealizmin daha sonraki evresinde bu görüş daha uygun biçimde tanımlanır ve yargılama sürecinin dinamik ve birlikli karakteri daha tutarlı bir şekilde formüle edilir. Hegel'in küçük Mantık'ta meseleyle ilgili tartışması ziyadesiyle ufuk açıcıdır. “Kavram Öğretisi”nin giriş bölümlerinde Hegel düşünce ve yargının organik doğasıyla ilgili sorunu kökünden çözer: “Zihinsel tasavvurlarımızın muhtevasını oluşturan objelerin önce geldiğini ve bizim öznel etkinliğimizin bunu takip ettiğini ve daha önce söylenen soyutlama ameliyesi ve objelerin müştereken sahip oldukları noktaları bir araya getirerek bunlar hakkında kavramların oluştuğunu düşünmek bir hatadır. Bilakis kavram önce gelir; ve şeyler kendilerinde içkin, kendisini bunlarda açan kavramın etkinliğiyle ne ise odur.”[126] Ve daha da özel olarak yargılama sürecinin kendisine işaret ederek şunları söyler: “Eğer ‘terkip’ tabiriyle terkipten ayrı olarak birleştirici unsurların bağımsız varlığını anlıyorsak, bir yargıda iki yanın bir terkibinden söz etmek […] yanlıştır. […] Dolayısıyla bir obje hakkında bir kavram oluşturmak onun kavramının farkında olmak anlamına gelir: ve objenin eleştirisine ya da

yargısına geçtiğimizde öznel bir edim gerçekleştirmiyor ve sadece şu ya da bu yüklemi o objeye yüklemiyoruz. Tam tersine objeyi kavramının dayattığı özel karakter içinde gözlemliyoruz."[127]

Yakın zamanların mantık teorisi içinde bu bakış açısı giderek daha fazla önem kazanmıştır. Sözgelimi Profesör Bosanquet, yargıda bütün bilgi sürecinin hülasasını bulur. Yargı süreci ona göre biliş tecrübesinin içkin işlevidir. Önce açık biçimde sınırlanmış ve tanımlanmış, daha sonra karşılaştırıp durumun gereğine göre birleştirdiğimiz veya ayrıştırdığımız kavramlara sahip olmayız; kavramların bizatihi sınırlanması ve tanımlanması tam olarak bu yargılama süreciyle gerçekleşir ve onun edimsel gelişmesine ayak uydurur. Tecrübede önemli unsurların gelişen kuruluşu yargılama sürecinin teknik olarak kusursuzlaşmasına karşılık gelir. Yargının doğumu düzenlenmiş dinamik tecrübenin doğumudur. Onun unsurları her türlü somut anlamdan yoksun kısır soyutlamalar değildir: onlar çok yönlü tecrübemizin anlamlı özünü taşıyan düşünceler-tasavvurlardır. Dolayısıyla yargılamanın gerçek konusu sadece kavram değildir: o değişmez biçimde gerçekliğin kendisidir. "Sözcük ve onun göndermesi—anlam dünyasındaki sürekli bir ayniyete gönderme—ayrışmaz biçimde birbiriyle kaynaşır."[128] Yargı ve tecrübe, kavram ve algı, pari passu[129] hareket eder.

Fakat şimdi Schopenhauer'in eleştirisine dönelim. Kant'ın kategoriler çıkarımında bulduğu temel kusur onun soyut karakteridir. Kant somut gerçeklik hakkında fikir vermeyen biçimsel mantık malzemelerinden bir "saf kavramlar" tablosu oluşturmuş ve bunu tecrübenin kendisini mümkün kılan, kuruluş ve zorunluluğun işlevleri olarak önermişti. Schopenhauer'in Kant'ın soyut biçimciliğine karşı itirazı ziyadesiyle haklıdır; fakat kendi yargı teorisi daha başından temel yanlışı, yani Kant'ın tecrübeyi kurup düzenlediğini söylediği ilkeleri çıkardığı Yargılar Tablosunun biçimsel, soyut karakterini göstermesini imkânsız hale getirir. Bu, Schopenhauer'in Kant'ın kategorilerine yöneltiği eleştiriyi, her ne kadar fiilen yazarın kastettiğinden farklı sonuçlara yol açmışsa da fevkalade önemli olan bir eleştiriyi aşağıda incelerken akılda tutulmalıdır.

1. Nicelik.—Schopenhauer'in yargıların Nitelik ve Niceliği ve Kant'ın bunlardan çıkardığı kategoriler hakkındaki açıklaması kısa ve özdür. "Yargıların Niceliği denilen şey kavram olarak kavramların özünden kaynaklanır."[130] Bir kavramın bir başkasında içerilmesini ve bu süreçten kaynaklanan ilişkileri o tamamen soyut bulur. Onun düşüncesine göre tümel

ve tikel yargı arasındaki fark “ziyadesiyle önemsiz”dir;[131] bu yargıda tümel denen daha geniş kavramın (mantıki özne) daha exakt tanımına dayanır. Hatta Schopenhauer’e göre “Bazı ağaçlarda mazı vardır” ve “Bütün meşelerde mazı vardır” arasındaki fark sadece “dilin zenginliği”yle ilgili bir meseledir.[132] Kant’ın üç kategorisinin, Teklik, Çokluk, Tümlük yerine Schopenhauer iki yargı formunu, Tümlük ve Çeşitliliği teklif eder, geçerlilikleri özne-kavramın bütünüyle ya da kısmen alınmasına bağlıdır. Tikel yargıyı “Tümlük”e dahil eder: Sokrates=bütün Sokratesler.

Schopenhauer’in yargıların Niceliğini, tikeli tümelle eşitlemeye varan düzeltmesi Kant’ın meçhulü olmayan, fakat aşmaya çalıştığı meseleye bakış tarzını temsil eder.[133] Kant’ın Tümlüğü Teklik ve Çokluğun terkibi olarak sunma çabası sorunun özü itibariyle doğru çözümünü akla getirir ki, daha sonraki evresinde İdealizm bunu daha uygun biçimde formüle etmiştir: Tümlük ne sadece Teklik ne de sadece Çokluktur, fakat ikisinin somut sentezidir. Buna karşılık Schopenhauer’in ayrımı Teklik ve Çokluğun soyut ayrımına işaret eder. Tümlük Kategorisiyle Kant farklılıkların çeşitliliğinin sentezini ve onların tümüne egemen olan ve onları düşüncenin kuruluş süreci için uygun malzeme haline getiren evrensel anlamı ifade etmeye çalışıyordu.

Bununla birlikte şimdi düşüncenin salt niceliksel yönünün Kant’ın Tümlük kategorisiyle temsil etmeye çalıştığı organik tikellikten yoksun olduğu aşikârdır. Bu noktadan bakıldığında Schopenhauer’in eleştirisinin teknik bakımdan; yani salt niceliksel Tümlüğün Teklik ve Çokluğun sentezi olmadığı anlamda doğru olmadığı söylenemez. Fakat bu sadece modern mantığın tecrübede niceliksel olanın niteliksel olandan keyfi ayrımına karşı geçerli itirazlarını akla getirir. Her kuruluş ilkesi kendi anlamını tecrübenin bütünü içindeki karşılıklı ilişkilerinden alır; ve Tümlük kategorisi Kant’ın ona yüklemek istediği anlama ancak sentetik karakteri tecrübenin soyut niceliksel evresini aşıp bizatihi somut tecrübenin içinde içkin tikellik ilkesi haline geldiğinde sahip olabilir.

2. Nitelik.—Schopenhauer’e göre yargıların Niteliği soyut kavramların alanlarını birleştirme ve ayırma imkânına dayanır[134] ve bu yüzden yargıların muhtevasıyla değil sadece formuyla ilgilidir. Muhteva köken itibariyle algısaldır ve Schopenhauer hem olumlamanın hem olumsuzlamanın, “ne kuşkuya ne yanlışa açık, tam”[135] olan algıya yabancı olduğunu düşünür; halbuki söz konusu kavram-alanlarının birleştirilmesini

olumlayan ya da yadsıyan yargının nitelik-formu bütünüyle aklın alanı içinde yer alır.

Sınırsız yargı ve Kant'ın ondan çıkardığı Sınırlama kategorisini Schopenhauer hiç duraksamaksızın, "eski skolastiğin bir tuhaflığı, açıklama bile gerektirmeyen, safiyane uydurulmuş bir geçici tedbir"[136] diye reddeder. Soyut olumlama ve olumsuzlamanın gerçek olmayan karakterine karşı itirazıyla birleştiğinde bu Kant'ın aşırı biçimsel yaklaşımının haklı eleştirisidir. Kant olumlama ve olumsuzlamanın, birbirini dolaylı ve karşılıklı olarak gerekli kılan ve içeren ayrılmaz karakterini yeterince tanımaz. Ama buna karşılık Schopenhauer bu ayrımı somut gerçekliği ne olumlanmış ne yadsınmış, fakat bir biçimde "doğrudan hazır verilmiş" diye tanımlayarak kaldırmak ister. Olumlama ve olumsuzlama belli bir bakış noktasından tecrübenin ideal anlamı için izafi-görelidir. Her olumsuzlamada örtülü olarak bir olumlama vardır; ve tersinden, hiçbir olumlama safi soyut bir önesürüm değildir, fakat içinde onun referans alanını sınırlayan yadsıyıcı etmenler içerir. Bradley'nin ifade ettiği gibi: "Aynı zamanda olumlamadan yadsıyamayız; ve her ne zaman bir yadsımada bulunsak yadsımamızın dayandığı müspet temel hakkında elde edebildiğimiz kadar açık bir fikre ulaşmamız fevkalade önemlidir."[137]

Kant'ın Sınırlama kategorisi olumlu-olumsuz karşıtlığını hem gösteren hem açıklayan tecrübedeki bu niteliksel görelik veya bağıntıyı gayet güzel ifade edebilir. Fakat Kant Sınırlama kategorisinin mantıki öncelini, salt belirlenim yokluğunu ifade eder şekilde anlaşılması halinde—ki neticede bu mantıkçıların "olumsuz-yoksayıcı" [ausschliessend, privative] yargı dedikleri şeye denk gelir—sınırsız yargı olarak görme eğilimindedir. Ayrım için uygun temel sunmayan keyfi biçimde seçilmiş bir karakteristik aracılığıyla söz-bildirim evreninin belirsiz ayrımı yeni bir yargı formu sunmaz, bilakis her türlü anlamlı yargılamayı imkânsız hale getirir. "Ölümlü-olmayan bir varlık" olarak ruh (Kant'ın kendi örneğini[138] seçmek gerekirse) ancak ölümlülük ve ölümsüzlüğün anlamının doğru biçimde anlaşılmasıyla düşünce için mümkün bir malzeme olarak açıklandığında yargı için uygun malzeme olabilir. Fakat bilgisizliğin kararsızlığından, son zamanlarda mantıkçılar tarafından haklı olarak eleştirilen,[139] "sınırsız" yargının soyut belirsizliğine bir kaçışı çağrıştıran şey de somut ilişkinin anlaşılmasındaki bu eksiklikten başkası değildir.

Olumlama ve olumsuzlamanın sentezi onların düzensizliklerinde değil, fakat düzenliliklerinde aranmalıdır. Sınırlama elbette belirsizlik değil, fakat

somut bağımlılık ve bağlam alanının uygun tasviri anlamına gelir. Bosanquet'in söylediği gibi, "Yoksayarak-olumsuzlayarak dışarıda bırakma bilginin gerçek olumsuz sınırı ve harici hattına dair sürekli olumlama eksikliğiyle kazanılan bir kanaate dayanır ki, bu sınır, gerçek sınır niteliğiyle, gerçeklik hakkında geçerli olmalıdır."[140] Schopenhauer'in Kant'ın "sınırsız yargısı"nı reddi, kendisinin düşündüğü gibi, zorunlu olarak soyut olumlama ve olumsuzlama arasındaki biçimsel ayrıma bir geri dönüşü içermez. Bilakis "Sınırlama" kendi içinde, olumlu ve olumsuz, gerçekliğin düzenlenmesini temsil eden ve her ikisine de tecrübe için gerçek anlamlarını kazandıran muhtevanın tam gösterilmesini ifade edecek şekilde yorumlanmalıdır; benzer şekilde Nicelik açısından soyut Teklik ve soyut Çokluk birlik temellerini Tikelin somut Tümlüğünde bulur.

3. Görelik.—Kant'a göre Yargıda üç temel ilişki içerilir: (a) yüklemin konu ile ilişkisi, iki kavramı birbirine bağlar (kategorik yargı); (b) illetin istidlal ile ilişkisi, iki yargının mantıksal bağlantısını içerir, her birinin ayrı gerçekliği belirlenmemiş kalır (hipotetik yargı); (c) bölümlenmiş bilginin ve bölümlemenin birleştirilmiş unsurlarının birbiriyle ilişkisi (ayrık [disjunktif] yargı). Ayrık yargıda ilişki bir sonuç ilişkisi değil, fakat bir yandan karşılıklı olarak birbirini dışlayan seçeneklerin mantıksal karşıtlığının, diğer yandan, bu seçeneklerin birlikteliğinin ilişkisidir, dolayısıyla bunlar birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar ve birlikte alındıklarında "verili tek bilginin bütün muhtevasını oluştururlar".[141]

Schopenhauer'e göre kategorik yargı, "en kesin anlamda, genel olarak yargının biçimini" ifade eder. "Çünkü kurallara bağlı kalındığında, yargılama sadece düşünme, kavramların alanlarının birleştirilmesi ya da birleştirilmesinin imkânsızlığı anlamına gelir.[142] Fakat yargının konu ve yükleminin, der Schopenhauer, "algıda özel ve mahsus bir mütekabile,[143] cevher ve araza"[144] sahip olduğunu açıklamak bir yanlış yorumdur. Ve ekler: "Ayrıca cevher kavramının madde kavramından başka gerçek bir muhtevası olmadığını açık biçimde göstereceğim."[145] Bu son konunun tartışması için okura, Schopenhauer'in Cevher teorisinin daha ayrıntılı olarak ele alındığı bir sonraki bölüm salık verilir.

Hipotetik yargının formu ratio cognoscendinin soyut bağlantısını ifade eder, fakat geçerlik alanı aslında bütün tasarım dünyasını içine alır. Nedensellik kategorisi Yeter Neden İlkesinin dört şeklinden sadece biridir, bu yüzden nedensel ilişki, hipotetik yargıdan sadece nedensellik kategorisini çıkarırken Kant'ın yanlış biçimde düşündüğü gibi, tecrübede

hipotetik olanın mantıksal tazammunlarının tümünü kapsamaz. Schopenhauer'e göre hipotetik yargı tecrübede elde edilen bağımlılığın mantıki ifadesidir, ve biçimsel olarak tam yargıların her birinin diğerine bağımlılığıyla ilgilidir; fakat onun anlamı bu biçimsel kullanımından ibaret değildir.

Benzer şekilde ayrık [disjunktif] yargı formu yargıların birbiriyle ilgili olarak uyuşmazlığını ifade eder. Kant—tam ayrıklıkta seçeneklerin, her ne kadar birbiriyle bağdaşmaz ve birbirini dışlasalar da, birlikte alındıklarında, yargının ifade ettiği bağlam alanının tümünü kapsadığına dayanarak—mantıksal ayrıklıkların [infisal] "birlikteliği" dediği şeyden Karşılıklılık kategorisini çıkarır. Schopenhauer bu çıkarımın geçerliliğine kesinkes karşı çıkar. Gerçek ayrılmada [disjunction], diye ısrar eder, bir seçeneğin olumlanması geri kalanların tümünün yadsınması anlamına gelir, bu sebepten ötürü o hiçbir surette, herhangi bir şeyin olumlanmasının aynı zamanda "karşılıklı" bir ilişki içinde bulunduğu sair her şeyin olumlanmasını içerdiği Karşılıklılık kategorisinin mantıksal temeli olarak hizmet edemez. "Dolayısıyla," der, "karşılıklılığın gerçek mantıksal benzeşi kısır döngüdür, çünkü onda, karşılıklılık durumunda ismen olduğu gibi, kanıtlanan şey aynı zamanda kanıttır ve kanıt aynı zamanda kanıtlanan şeydir. Ve nasıl ki mantık kısır döngüyü reddediyorsa karşılıklılık kavramı da metafizikten bütünüyle çıkarılmalıdır."[146]

Schopenhauer böylece "gayet ciddi biçimde, kesin anlamda karşılıklılık diye bir şeyin olmadığını"[147] ispata geçer. Nedenselliğin, "maddenin durum veya hallerinin zaman içindeki konumlarının uyarınca belirlenir göründükleri yasa"nın,[148] bütün algı dünyamızı düzenleyen bir yasa olarak doğru bir şekilde anlaşılması, der Schopenhauer, karşılıklılık kavramının boş, yanlış ve geçersiz karakterini açıkça gösterecektir. Neden ve sonucun art arda gelişinin doğrultusu hiçbir surette önemsiz bir mesele değildir. Neden ve sonuç belirsiz, karşılıklı olarak değişebilir tabirler değildir. Neden maddenin önceki A durumudur, bu zorunlu olarak maddenin sonraki B durumunu akla getirir. Zaman etmeni herhangi bir nedensel ardışıklıkta fevkalade önemlidir ve Karşılıklılık kategorisinde bütünüyle açıklanmaksızın bırakılan tam da budur. Çünkü A ve B durumlarını "karşılıklı" olarak adlandırırken, Kant aslında "her ikisinin her birinin neden ve sonucu olduğunu" ileri sürmektedir; "fakat bu gerçekte bu ikisinden her birinin hem önce hem sonra olduğunu söylemeye varır ki bu bir saçmalıktır".[149]

Nedensellik ve karşılıklılık şu halde birbiriyle bağdaşmaz; ve bütün algı dünyası nedensel olarak birbirine bağlı bir dünya olduğu için, karşılıklılık kategorisi anlama yetisinin bir kategorisi olarak kabul edilemez. Hiçbir şeyin "olmadığı" akıl alanında, yani mantık ve matematiğin soyut neden ve sonuçlarında karşılıklılık, tam da burada algı kategorisi olarak nedensellik ortadan kalktığı için hâkim ilkedir. Dolayısıyla, diye sona erdirir Schopenhauer, Karşılıklılık kategorisi öncelikle ayrık yargıdan çıkarılamaz, fakat mantıksal karşılığını kısır döngüde bulur, ve ikinci olarak, (Schopenhauer'in anladığı anlamda) anlama yetisinin bir kategorisi olarak, nedensellik ve nedensel ardışıklıkla bağdaşmadığı görüldüğü için, savunulamazdır.

Schopenhauer'in karşılıklılık kategorisine karşı tutumu nedensellik yorumuyla gayet tutarlıdır. Algı dünyasını münhasıran nedensel koşullar açısından tasvir ettiği ve nedensellik yasasının kendisini maddenin herhangi sonraki B durumunun onu zorunlu olarak doğuran önceki A durumuna bağımlılığı anlamına gelecek şekilde tanımladığı için böyle bir nedensellik yasasının tam olarak egemen olduğu böyle bir algı dünyasında geniş anlamda organik etkileşimin ya da karşılıklılığın kabul edilemez olduğu yönündeki mantıksal sonuca varması kaçınılmazdı.

Ne var ki buradan Karşılıklılığın bir somut tecrübe kategorisi olarak kabul edilemez olduğu sonucu çıkar mı? Eğer nedensellik kategorisi gerçekten olaylar dünyasında Yeter Neden İlkesini ifade edecekse, eğer anlama yetisinin on iki kategorisinin tümü ona indirgenecekse, kendisi Schopenhauer'in kabul ettiğinden daha geniş bir anlamda düşünülmelidir. Somut tecrübe salt zamansal ardışıklık tabirine indirgenmiş bir "nedensellik" açısından uygun biçimde ele alınamayacak kadar karmaşık bir sistemdir. Tecrübenin bütünsel karakteri, temel organik doğası, şu anlama gelir: ondaki her unsur, her etmen varlığını ve özünü tam olarak sistemin kalanıyla ilişkileri sayesinde elde eder. Ve bu ilişkiler salt soyut bağımlılıktan ibaret değildir. Tecrübedeki bağımlılık organik karşılıklı bağımlılıktır: bütün süreç sürekli bir ver-al-süreci, sürekli gelişen bir kurulma sürecidir. Schopenhauer'in tarif ettiği biçimiyle nedensel kategori belli bir açıdan bakılan bu karşılıklı bağımlılık için yeterince doğru bir bildirimdir ve soyut formuyla doğabiliminin yöntemi için vazgeçilmezdir, her ne kadar onun bütün amaçları için dahi zorunlu olarak uygun ve yeterli değilse de.[150] Fakat karşılıklılık kategorisine karşı bir delil olarak kullanılamaz, çünkü karşılıklılık nedensellikten daha az soyut bir tecrübe

görüşü kabul eder. Karşılıklılık kategorisi tecrübenin somut kuruluşunun daha derin bir kabulünü ifade eder; Hegel'in söylediği gibi, "karşılıklı eylem tam gelişimi içinde nedensel ilişkiyi gerçekleştirir."[151]

Kant'ın karşılıklılık açıklaması açık ya da yeterli olmaktan uzaktır, fakat tecrübenin kuruluşunda karşılıklı bağımlılık ilkesi Eleştirel yöntem hatta bilim açısından vazgeçilmezdir. Çok dar bir bakış açısı benimsemesi ve bütün kategorilerin kaçınılmaz olarak araçsal karakterini gözden kaçırması nedeniyle Schopenhauer, Kant'ın dogmatik eğilimini gösterir ve Kant'ın başta yaptığı hatayı mantıksal açıdan uç noktaya götürür.

4. Kiplik.—Schopenhauer Kiplik kategorileri söz konusu olduğunda Kant'ın akıl yürütmesini çok daha tutarlı bulur. Daha önceki çıkarımların karakteristiği olan "willkürlichsten Zwange"ye[152] karşılık olarak, Kiplik kategorileri gerçekten kendilerine karşılık gelen yargı formlarından çıkarılabilir. "Dolayısıyla mümkün, aktüel, zorunlu kavramlarının sorunlu, olumlayıcı ve apaçık [apodeiktik] yargı formlarını doğurduğu tamamen doğrudur; fakat", diye sürdürür Schopenhauer, "bu kavramların anlama yetisinin bilgisinin başka türlü çıkarılamayan özel, asli formları olduğu doğru değildir."[153] Zorunluluk bilgisi, der Schopenhauer, doğrudan Yeter Neden İlkesinden, her türlü bilginin tek asli formundan kaynaklanır. Buna karşılık imkân,[154]olabilirlik, edimsellik ve imkânsızlık ancak soyut ve sezgisel bilginin çatışmasıyla ortaya çıkar.[155] Schopenhauer bakış açısını zorunluluk kavramını bir ölçüde çözümleyerek ve onun genel Yeter Neden İlkesinin uygulanmasından başka bir şey olmadığını göstererek açığa kavuşturmaya çalışır. "Zorunluluk kavramı," diye altını çizerek belirtir, "kesinlikle bu bağımlılıktan, bu başka bir şey tarafından belirlenmeden ve bu kaçınılmaz olarak ondan ileri gelmeden başka bir şey içermez".[156] Dolayısıyla Yeter Neden İlkesinin dört formu tecrübedeki dört zorunluluk türünü ortaya çıkarır: Mantıksal, fiziksel, matematiksel ve ahlaki.[157]

Yeter Neden İlkesinin kendisi, "metalojik bir hakikat" olarak, aksiyomatik ve kanıtlanamaz olsa da, onun düzenlemesi dahilinde olan her şeyin anlamını, doğruluğunu ve gerçekliğini başka bir şeyle ilişkili olarak bulduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Böylece, diye sürdürür Schopenhauer, her türlü zorunluluğun bütünüyle göreli karakteri aşikâr hale gelir. Hiçbir şey kendi başına zorunlu değildir, fakat sadece dayandığı ve içinde anlamını bulduğu başka bir şey dolayısıyla zorunludur. Zorunluluk böylelikle tecrübedeki bu tutarlığı, bu çok biçimli kuruluşu dile getirmenin genel

tarzıdır ki, Schopenhauer'e göre Yeter Neden İlkesi bunun en genel bildirimidir. Zorunluluğun bu göreli karakteri anlaşılırsa imkân-olumsallığın anlamı da açık hale gelir. Kant'ın bu noktadaki müphemliği onun, bir yandan zorunlu olana (var olmaması mümkün olmayana) diğer yandan imkânsız olana (var olması mümkün olmayana) karşı olan soyut akılcı imkân (var olmaması mümkün olan) fikrine bağlılığından kaynaklanır.[158] Kant'taki bu Aristotelesçi imkân kavramı[159] "somut ve sezilebilir olana geri gitmeksizin soyut kavramlara sıkı sıkıya bağlılıktan"[160] ileri gelir. Aslında imkân belli bir durumda, sözgelimi "Yeter Neden İlkesiyle ifade edilen bağın yokluğu"[161] durumunda zorunluluğun inkârından başka bir şey değildir.

İmkân da tıpkı zorunluluk gibi ve aynı sebepten ötürü görelidir. Yaşadığımız dünyada her şey ve her olay "her zaman aynı anda hem zorunlu hem mümkündür; nedeni olan tek duruma göre zorunlu; sair her şeye göre mümkün.[162] Mutlak olarak mümkün, her türlü ilişkinin dışında olan bir şey olacaktır: Schopenhauer'e göre bu başka belli hiçbir şeye dayanmayan mutlak olarak zorunlu kadar anlamsız bir düşüncedir. Hem imkân hem zorunlulukta akıl geriye doğru açıklama araştırmasına girişir; zorunlu ve mümkün böylelikle kuruluş sürecinde sadece ilgili ve ilgisiz olan anlamına gelir. Eğer belirli bir olay, onu zorunlu kılan ve sair her şey bakımından mümkün hale getiren açıklayıcı nedene bakılmaksızın sadece sonuç olarak, kendi başına düşünülecek olursa, o zaman dolayımsız olarak varolan, aktüel, doğrudan kavranan şeyin anlamı anlaşılır. Bununla birlikte doğada aktüel olan her zaman nedensel olarak göreli, dolayısıyla aynı zamanda burada ve şimdi zorunludur. Buna karşılık zihin bu "burada" ve "şimdi"yi soyutlar ve kendisine doğanın ve düşüncenin bütün yasaları verilirse, yani sırasıyla a posteriori ve a priori bizce bilinirse,[163] o zaman kavramsal sistemlerimizle uyumluluk anlamına gelen olabilirlik kavramı herhangi belli bir zaman ve mekân bağı olmaksızın ortaya çıkar. Bu soyut bakış açısından bile kabul edilemez olan şeye Schopenhauer imkânsız der. Zorunluluk, edimsellik (varoluş) ve olabilirlik kavramlarının bu gelişimi, tek Yeter Neden İlkesindeki ortak temellerini gösterdiği için, der Schopenhauer, "bu üç kavram için Kant'ın varsaydığı anlama yetisinin üç özel işlevinin bütünüyle temelsiz olduğunu"[164] kanıtlar.

Kant'ın yargıların kipliğiyle ilgili kendi yaklaşımının özetiyle Schopenhauer'in sonuçlarının bu taslağının karşılaştırılması iki görüş arasındaki farkı açık biçimde gösterecektir. Kant şunu söyler: "Anlama

yetisinde her şey bu şekilde adım adım düzenlendiği için, yargılamaya sorunsal biçimde başlayıp, ardından olumlayıcı bir kabule geçtiğimiz ve son olarak önermemizi anlama yetisiyle ayrılmaz biçimde birleşik, yani zorunlu ve apaçık [apodeiktik] olan olarak savunduğumuza göre, kipliğin bu üç işlevini düşüncenin çeşitleri veya momentleri olarak adlandırabiliriz”.[165] Mantıksal ilerlemedeki bu üç karakteristik aşama pekâlâ tecrübenin kendi kendini düzenlemesi ile ilgili üç bakış açısını gösterebilir ve bu anlamda Kant üç Kiplik kategorisini birbirinden ayırmakta haklı olabilir. Bununla birlikte Kant’ın ayrımları çok keskin ve soyuttur: az önce iktibas edilen pasajda bir mantıksal gelişim sürecini ileri sürse de konuyu tecrübenin sistematik kuruluşunda birbirlerini içeren “düşüncenin bu momentleri”nin birbirine temel bağımlılığını vurgulayacak kadar uygun ve açık biçimde izah edemez.[166] Buna karşılık Schopenhauer somut tecrübenin, olabilirlik ve edimselliğin zorunluluk içinde kaybolmasını değil, fakat bunların sistematik bütün içinde uygun korelasyonunu öngören organik karakterini kavramaktan uzaktır. Katı ve kesin ayrımlar yapma, tecrübe sisteminin somut birliğini göz ardı etme yönündeki değişmez eğilimiyle Schopenhauer Hegel’in “anlama yetisinin bakış açısı” dediği şeyi temsil eder. Profesör Bosanquet’in söylediği gibi: “Anlama yetisinin gerçek peygamberi… Schopenhauer’di. Yeter Neden İlkesini hem beşeri bilimlerin temel aksiyomu hem onun yanılsamalarının temel kaynağı olarak açıklayan yaklaşımı, her şeyi başka bir şeyle açıklamaya—popüler fakat yanlış olmayan bir deyimle özetlemek gerekirse—kendi başına ele alındığında zorunlu olarak sonu gelmez ve doyuruculuktan uzak bir sürece dayanan aklın bu yönü üzerine nihai ve geri alınamaz bir eleştiriyi oluşturur.”[167]

Schopenhauer’in “anlama yetisinin on iki özel işlevi varsayımının kabul edilemezliği ve mutlak temelsizliği”ne karşı yaptığı sürekli itiraz tecrübedeki nesnellik ilkesinin bütünsel karakteri üzerinde durduğu kadarıyla gayet çağdaş bir itirazdır. Tecrübenin mümküniyetini belirleyen düzenleyici ilkelerin sayısal olarak sabit, değişmez tablosu gibi bir şeyden söz etmek her türlü tutarlı organik bilgi teorisine taban tabana zıttır. “Arkitektonik simetri” tutkusu Kant’ı somut tecrübenin mantıkçının biçimsel sınıflandırmalarını değil, fakat kendi içkin karşılıklı bağımlılık ilkelerini takip ettiği gerçeğini görmezden gelmeye sevk etmiştir. Kategoriler özel bilimlerin ve muhtelif felsefi disiplinlerin gelişiminde sürekli olarak önemli ve anlamlı olduğu kanıtlanmış çeşitli bakış açılarından tecrübenin nesnelliğini veya tutarlığını çıkarabileceğimiz

düşüncenin işlevlerinden başka bir şey değildir. Tecrübeyi faydası sürekli olabilecek biçimde inceleyebileceğimiz açık seçik tanımlanmış her bakış açısı bizatihi bir kategoridir. Dolayısıyla geçerli kategorilerin tam sayısı boş bir spekülasyon konusudur. Yeter Neden İlkesinin “kökler”i, tecrübe kategorileri, ne on iki, ne dört, ne de dördün on iki katıdır; sayıları sürekli olarak değişir ve “isimleri bir alaydır”. Tecrübenin somut kuruluşunu ele aldığımız ilkelerin özü itibariyle işlevsel karakteri, gerektiği gibi tanındığında, tam bir sayımın imkânsız olduğunu gösterir.

Şu halde kategoriler sadece araçsal bir karaktere sahiptir; doğrulukları hiçbir surette soyut biçimde sabit ve değişmez değildir. Kant’ın bunların sabitliği ve değişmezliği ile ilgili düşüncesi eski akılcılığın “ezeli-ebedi hakikatler”inin bir kalıntısından başka bir şey değildir. Yakın zamanların bilgi teorisinde hiçbir şey bütün kategorilerin dinamik ve sürekli değişen karakterinin tanınması eğiliminden daha aşikâr değildir. Bilimde ve felsefede bütün kuruluş ilkelerinin sınanımı, geçerliliklerinin tek sınavı tam olarak kurma-düzenleme yeteneklerinde aranmalıdır. Bilim de felsefe de kategorilerin sürekli bir yeniden inşası ve yeniden ifade edilmesi, tecrübede içkin tutarlığın giderek daha uygun formülasyonları için sürekli bir çabalamadır.

Yöneltitiği keskin eleştiriyle kategoriler öğretisinin kusurlarından çoğunu gün yüzüne çıkarmış olan Schopenhauer Kant’ın en kuşkulu, en fazla sorgulamaya açık ayrımlarından birini, yani “kurucu” ve “düzenleyici” ilkeler arasında yaptığı ayrımı, açıklaması güç değilse de, ne yazık ki göz ardı etmiştir. Kant bu ayrımı kullanırken pek az bir tutarlılık gösterir, her ne kadar eğilim (a) temel sezgi formları, yaratıcı hayal gücü ve düşüncenin işlevleri—ki bunlar her türlü tecrübenin mümküniyetini belirler ve onun kuruluşunu “oluştur”ur—ile (b) tecrübenin edimsel biçimini belirlemese de ahlak dünyasının ve estetik yargının aklileştirilmesine hizmet eden aklın varsayımları arasında ayrım yapma yönünde ise de. Bir başka şekilde ifade edildiğinde, ayrım Anlama Yetisinin mekanik kategorileri—ki Kant bunlara “kurucu” der—ile onun “düzenleyici” olarak gördüğü teleolojik kategoriler, Pratik Aklın ve Estetik Yargının kaziyeleri arasında yapılır.[168]

Kant’ın kendi teknik yönteminde bu sert ve keskin ayrımın, organik karakterine hakkını vermeye çalışan herhangi bir tecrübe teorisi yorumuyla bağdaşmazlığının çok sayıda örneği mevcuttur. Teleolojik kategorilerin, mekanik biçimde düşünülen tecrübenin “kuruluş”una katkıda

bulunmadıkları için, sadece “düzenleyici” oldukları bildirilir. Fakat ahlaki ve estetik tecrübenin kurucuları mekanik (yani “kurucu”) kategoriler midir? Hafife alacak son kişinin Kant olacağını söyleyebileceğimiz bu tür mülahazaların kendisini, tecrübenin içkin birliğini—ki bu Eleştirel felsefenin temel kaziyesidir—yadsıyan bir ayrımın savunulamazlığı konusunda ikaz etmesi gerekirdi.

“Transandantal Diyalektik” kategorilerin “mümkün tecrübe” alanının ötesine uygulandığında, geçersiz olduklarını göstermeyi amaçlar ve bu anlamsız değildir. Fakat Kant ister teorik, ister pratik, ister estetik olsun bütün kategorilerin kategori olarak araçsal ve esas itibariyle düzenleyici olduklarına, yani her geçerli ilkenin ancak kendi özel uygulama alanı içinde geçerli, ancak belli bir bakış açısından (tam anlamıyla) doğru olduğuna, bizim için oldukça açık olsa bile, bu önemli sonuca ulaşamaz. Bütün kategoriler, bu salt araçsal anlamları dolayısıyla, kendi kontekslerinden çıkarıldıklarında bütün anlamlarını kaybederler. Ve “Transandantal Diyalektik”in gerçek anlamı ve önemi burada yatar: o tecrübenin çeşitli yönlerinin birbiriyle karıştırılmasının beyhudeliğini ve Eleştirel tecrübe teorisiyle bağdaşmadığı için bütün “aşkın” açıklama ilkelerinin reddinin zorunluluğunu gösterir.

Bir sonraki bölümün tartışma konusunu bu iddianın açıklanması ve doğrulanması oluşturacaktır.

III. BÖLÜM

TECRÜBENİN ALANI ve SINIRLARI:

TRANSANDANTAL DİYALEKTİK

Kant'ın Saf Aklın Eleştirisinde yaptığı ve bütün "Diyalektik" boyunca önemli ölçüde muhafaza ettiği Anlama Yetisi ile Akıl arasındaki gerçek ayrım koşullu-belirlenmiş olanla uğraşan meleke olarak anlama yetisi ve koşulsuz-belirlenmemiş olanı talep eden meleke olarak akıl arasındaki ayrımdır. Her ne kadar, daha önce I. Bölüm'de işaret edildiği gibi, Schopenhauer daha başından, Kant'ın anlama yetisi ile akıl arasında yaptığı gerçek ayrımı açık biçimde kabul etmese de, "Transandantal Diyalektik" incelemesinde yine de "koşullanmamış" kavramının kökenini açıklamaya ve Kant felsefesindeki yerini göstermeye çalışır. "Anlama yetisinin her koşullu bilgisi için," der Kant, "sayesinde bilginin birliğinin tamamlanabileceği koşullanmamış olanı aramak aklın kendine özgü ilkesidir."[169] Schopenhauer, Kant'ın kavramının bütün inandırıcılığının soyutluğundan kaynaklandığında ısrar eder ve Kant'ın temellendirmesini aşağıdaki şekilde özetler: "Eğer koşullu olan veriliyse, onun koşullarının tümü de verilmelidir ve bu yüzden de bu tümlüğün ancak sayesinde sağlanabileceği koşullanmamış olan da."[170] Fakat Schopenhauer ısrar eder, "koşullu her şeyin koşullarının bütünü" onun doğrudan ileri geldiği—ve ancak böyle yeterli bir temel ya da neden olan—en yakın neden yahut temelinde içerilir.[171] Koşullu ve koşullayan durumların değişen dizisi içinde "her bir halka bir kenara bırakıldığı ve zincir kırıldığı ve Yeter Neden İlkesinin talebi bütünüyle tatmin edildiği için yeniden ortaya çıkar, çünkü koşul koşullanan olur."[172] Bu Yeter Neden İlkesinin modus operandisidir. Bir sebep ve sonuçlar dizisi," der Schopenhauer, "ancak keyfi bir soyutlamayla salt nedenler dizisi olarak görülür ki, böyle bir dizi sadece son sıradaki sonuç sayesinde var olur ve bu yüzden onun yeterli nedeni olarak talep edilir."[173]

Koşullanmamış olan düşünülemez olandır; ve elbette Kant'ın kendisi kavram için nesnel geçerlik talep etmez. Bununla birlikte koşullanmamış olan için aklın talebini o düzenleyici bir ilke, "öznel bakımdan zorunlu" olarak görür.[174] Bu anlamda aklın koşullanmamış olanı talep eden meleke olarak kullanımı Kant'a "arkitektonik simetri" idealini tatmin için büyük bir fırsat sunar. Kant üç görelik kategorisine karşılık aklın her biri özel bir koşullanmamış sağlayan üç sentezini bulur: "Öncelikle, bir konuda

kategorik sentezin koşullanmamışı; ikinci olarak bir dizinin unsurlarının hipotetik sentezinin koşullanmamışı; üçüncü olarak bir sistemin parçalarının ayrık [disjunktif] sentezinin koşullanmamışı."[175] Kant böylece "Diyalektik"i, sırasıyla akli psikolojiyi, akli kozmolojiyi ve akli teolojiyi çürütmekle uğraşan üç parçaya böler. Şimdi bunların kuşkusuz "Skolastikten Christian Wolff'a kadar Hıristiyanlığın etkisi altındaki bütün felsefenin etrafında dönüp durduğu üç ana konu olduğu doğru olsa da",[176] Schopenhauer bu "transandantal ideler"in, gerçekte ne iseler o şekilde, yani skolastik teolojinin suni olarak meydana getirdiği şeyler olarak görmek yerine, aklın temel yapısının sonucu olduğunu sorgusuz sualsiz kabul etmesinin Kant adına bir hata olduğunu kabul eder. Tanrı inancının doğumu ve kapsamıyla ilgili tarihsel bir araştırma, der Schopenhauer, Kant'a bunun felsefi düşüncedeki gerçek yerini ve bu sözde "transandantal ideler"in suniliğini gösterirdi. Aslında Kant şimdi "talihsiz bir zorunluluk" içindedir, "çünkü […] o bu üç kavramı zorunlu olarak aklın doğasından çıkarır, ama yine de bunların akılla savunulamaz ve doğrulanamaz olduklarını açıklar ve böylece aklın kendisini bir sofiste çevirir."[177]

Schopenhauer'in koşullanmamış olanı reddinin gerçek değeri ve anlamı "Transandantal Diyalektik"e yaptığı ayrıntılı eleştirinin incelenmesinden sonra daha iyi değerlendirilebilir. Ne var ki buna geçmezden önce Schopenhauer'in Kant'ın "İdee" tabirini kullanımını eleştirirken ortaya koyduğu teknik bir meseleden söz edilmesi gerekir.

Schopenhauer hiç kuşkusuz, Kant'ın "İdee" tabirini kullanımının esas itibariyle Platon'un kullanımından farklı olduğunu savunurken haklıdır. "İdealar" ile Platon bizim bu kararsız gölgeler dünyamızın arkasındaki değişmez, sürekli ve daimi olanı temsil etmeye çalışıyordu. O "İdealar"ı bizim çok yönlü tecrübemizin, pratik olduğu kadar spekülatif ve matematiksel arketipleri olarak görüyordu. Kant "İdealar"ın "aşkın" karakterini kavramakla birlikte, tabiri kendi pratik "sankileri"ni ifade etmek için kullanır. Platon'un "İdea"sının bilkuvve kavranılabilirliği Kant'ın Platon'un öğretisine yüklediği anlamla bağdaşmaz ve bu ölçüde Schopenhauer'in eleştirisi gayet haklıdır.

Ne var ki bu, İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın III. Kitabında geliştirildiği biçimiyle Schopenhauer'in Platon'un "İdea"sıyla ilgili kendi görüşünün Platon'un özgün öğretisinin ruhuna sadık kaldığı anlamına gelmez. Nasıl ki Kant "İdeeler"in deneysel olmayan karakterini kendi teleolojik kaziyeler öğretisini desteklemek için gereksiz yere ön plana

çıkarıyorsa benzer biçimde soyut bir tarzda Schopenhauer de büyük bir ismin saygınlığını, Sanat Teorisiyle Tasavvur ve İrade dünyaları arasındaki yarığı kapatma çabasını desteklemekte kullanmak için, onların değişmez ve bilkuvve kavranılabilir nitelikteki arketipsel karakterinden yararlanır. Her ne kadar tabirle ilgili yorumları kendi sistemlerinin anlaşılması için vazgeçilmez derecede önemliyse de, ne Schopenhauer'in ne Kant'ın "İdea" tabirini kullanımı Platon'un öğretisinin gerçek tarihsel eleştirisine gerçek anlamda bir katkıda bulunur.

I. Akli Psikoloji.—Schopenhauer Kant'ın akli psikolojiyi çürütmesinin "genel olarak büyük bir değere ve önemli ölçüde haklılığa sahip olduğunu"[178] kabul eder. Fakat Kant'ı, sırf "arkitektonik simetri" uğruna onu, "koşullanmamış olana dönük talebi ilk görelik kategorisi olan cevher kavramına uygulayarak",[179] tözsellik paralojizminden çıkarmak için ruh düşüncesinin tarihsel kökenini göz ardı ettiğinden ötürü eleştirir.

"Aslında," der Schopenhauer, "gerçek kanıt saf zaman sezgisine dayanır." Kant altta yatan sürekli, kalıcı bir şey varsayılmadıkça zamanın ardışıklığının anlaşılamaz olduğunu ileri sürer; değişim değişmez olanı gerektirir: "Cevherler bu yüzden (fenomenler olarak) zamanın bütün belirlenimlerinin gerçek dayanaklarıdır."[180] Dolayısıyla "salt zamanda eşzamanlılık ve sürenin varolduğu yanlıştır", der Schopenhauer, "bu tasavvurlar ancak mekân-zaman birliğinden ortaya çıkarlar".[181] Kant'ın zamanda bütün değişimler ortasında değişmez olan, kalıcı bir şey varsayımı tam bir yanlış anlamadır; "kalıcı bir zaman bir çelişkidir."[182] Ayrıca nedensellik yasası, değişim ilkesi, Kant'ın "İkinci Analoji"de göstermeye çalıştığı gibi, hiçbir surette zamanda salt ardışıklık fikrinden çıkmaz. Zamandaki ardışıklığın zorunlu olarak nedensel ardışıklık olmasına gerek yoktur; fenomenler, biri diğerinden ileri gelmeksizin, birbirini takip edebilir.[183] Kant art ardalığı sonuçlanma ile özdeşleştirme eğilimiyle Hume'un sonucunu tersine çevirir gibidir; Schopenhauer böyle bir görüşü Skolastiğin post hoc ergo propter hocundan biraz daha hallice bulur. Salt zamansal ardışıklığın nedensellik ilişkisine dönüştürülebilmesi için zamandaki art ardalığın mekândaki süreklilikle birliği zorunludur. Nedensellik yasası başka herhangi bir şeyden çıkarılamaz; o algısal dünyamızdaki zorunlu bağlantı hakkında sahip olduğumuz a priori kesinlikten ibarettir, ki bizi sürekli olarak, algılanmış herhangi bir sonucu açıklayan neden aramaya sevk eder.

Bütün değişimlerin sürekli bir taşıyıcısı sorununu doğuran, nedensellik yasasının ışığı altında görülen bağlantılı değişimler algısı; bir başka söyleyişle, Schopenhauer’in “nesnelleşmiş nedensellik”, “madde” dediği şeydir. Algısal tecrübede nedensel olarak birbiriyle bağlantılı değişimler zinciri olarak görünen şey, sürekliliği açısından bakıldığında, Schopenhauer’in “madde” dediği şeydir. O tecrübenin arkasında bir Cevheri varsayan eski öğretinin savunucusu olarak anlaşılmak istemez; bu tam da onun savaştığı görüştür. “Madde başka türlü değil, ancak sonuç doğurucu veya müsebbip olarak, yani baştan başa nedensellik olarak bilinir; onda olmak ve eylemek birdir, ki aslında edimsellik[184] sözcüğünün ifade ettiği şey de budur.”[185] Algı dünyasının mekân-zaman birliğinde “nedensellik” değişen durumların birbiriyle bağlantılı ardışıklığını, bir başka deyişle, zamansal unsuru; “madde”, değişen niteliklerin kalıcı, daimi özünü, yani mekânsal unsuru temsil eder. Bu kalıcı unsur fikrinin mekânın, ama ancak zamanla birliği içinde, katkısı olduğunu açıkça gösterir. “Mekân ve zamanın mahrem birliği—nedensellik, madde, edimsellik—böylece birdir ve bu birin öznel mütekabili [das Korrelat] anlama yetisidir.”[186]

Schopenhauer’in madde kavramı, kısmen bu kendisini gayrı maddi cevher olarak ruh fikrinin temelsizliği görüşüne götürdüğü için bu çerçeve içinde düşünülmüştür. O maddenin bütün gerçek anlamını nedensel dünya ile ilişkisinden çıkardığını okurdan aklında tutmasını ister. Bu yüzden kendi başına ve nedensellik içindeki etkinliğinden ayrı olarak madde ancak in abstracto, kavramsal olarak düşünülebilir. Şimdi Schopenhauer bu madde fikrinden yola çıkarak, bu şekilde kendi başına soyut biçimde ele alındığında, varsayımsal olarak daha yüksek bir cinsin, “cevher”in, tek kalıcılık yüklemi muhafaza edilip diğer bütün temel nitelikleri [ilinekleri], sözgelimi, yer kaplayıcılık, nüfuz edilmezlik, bölünebilirlik vs. göz ardı edilerek çıkarıldığını ileri sürer. Ayrıca “her yüksek genus gibi… cevher kavramı da kendisinde madde kavramından daha azını içerir, fakat diğer bütün yüksek genuslardan farklı olarak, kapsamı içinde daha fazlasını barındırmaz, çünkü maddenin yanı sıra daha aşağı muhtelif cinsler ihtiva etmez; fakat bu, cevher kavramının tek gerçek türü, muhtevasının kavranıp bir kanıt bulduğu yegâne tespit edilebilir şey olarak kalır.”[187] Ne var ki bu gereksiz soyutlamanın gerçek saiki uzaklarda aranmamalıdır. “Cevher” genusu daha aşağı muhtelif cinslerden meşru bir soyutlamayla değil, fakat tek ve yegâne alt türünün, maddenin kalıcılık karakteristiğinin keyfi biçimde tecrit edilmesiyle oluşturulduğu için şimdi bir ikinci tür, “cevher”,

yani “gayrimaddi, basit, yok edilemez cevher, ruh”[188] kavramı altında “madde” ile uyarlı ve uyumlu hale getirilebilir. Takip edilen yöntemin bütünüyle keyfi ve suni karakteri Schopenhauer’e gayet açık görünür. Yeni tür, “cevher” kavramının tek geçerli alt-türünden, “madde”den “soyutlanma”sında zımnen dışarıda bırakılmış olan karakteristiklerin doğrudan reddiyle elde edilir. Dolayısıyla ruh kavramının “son derece yüzeysel bir kavram olduğu gösterilir, çünkü yegâne gerçek muhtevası zaten madde kavramı içinde yer alır, bunun dışında o sadece, makul hiçbir gerekçe sunulmaksızın ortaya atılan gayrı maddi cevher türü dışında hiçbir şeyle doldurulamayacak büyük bir boşluk içerir.”[189]

Schopenhauer’in tecrübedeki “Cevher”in gerçek anlamına getirdiği açıklama neticede budur. Ve yakın zamanların bilgi teorisi Schopenhauer’in bilginin oluşumunda maddenin metafizik rolüyle ilgili (Doğada İrade ile İrade ve Tasavvur Olarak Dünya’nın II. Kitabının “Zeyiller”inin daha maddeci bölümlerinde) çıkardığı sonuçların çoğunu kabul etmeyecekse de, nedensel dünyada dolaylı olarak çıkarılan kalıcılık anlamında genel madde kavramının ana hatlarıyla iyi temellendirildiği kabul edilmelidir. Algı dünyasında mekân ve zamanın birbirinden ayrılmaz birliği haklı olarak öne çıkarılır ve nedensel bağlantının somutluğu üzerinde durulur. Kant’ın nedensellik açıklamasına yöneltilen eleştirinin bir temeli olarak bunun geçerliliği büyük ölçüde Kant’ın gerçekte kastettiği şeyin yorumuna bağlıdır. Kant’ın nedenselliği nesnel ardışıklık açısından ele alma çabası Schopenhauer’in yorumlayıp eleştirdiği gibi ikna edici biçimde yorumlanıp eleştirilebilir; ya da farklı bir şekilde ve Eleştirel yöntemin gerçek ruhuyla daha bir uyum içinde, her türlü tecrübede içkin, tutarlık ve nesnelliğin tipik ifadesi olarak kabul edilerek nedenselliğin daha derin anlamının bir tanınması olarak görülebilir.

Felsefede “cevher” kavramının konumuyla ilgili olarak bir şey kesindir: “cevher” eski dogmatik anlamında, tecrübenin ötesinde varolan aşkın bir dayanak olarak kesinlikle kabul edilemez. Böyle hipostatik bir soyutlama felsefe için araçsal bir değere sahip olmadığı gibi, tecrübenin organik karakterine hakkını verecek tutarlı bir teoriyi de imkânsız hale getirir. Daha yakın zamanların idealist epistemolojisi için tecrübe bir ve bölünmezdir, ve onun birlik ve süreklilik ilkelerinin her ikisi de kendi koşulları içinde var olmalıdır; aksi halde bütün çözümsüz sorunları ve umutsuz asamlarıyla [sourde] birlikte bir düalizm kaçınılmazdır. O halde Schopenhauer, “cevher”in somut tecrübede bir ve içkin olduğunu savunduğu için, Kant’ın

“Transandantal Diyalektik”inin bütün bir bölümünü ayırdığı gayrı maddi ruh ile ilgili akla aykırı kavramı ciddiye almazken bile haklı görünür.

Ne var ki tek Cevherini Madde ile özdeşleştirirken Schopenhauer’in kendi görüşü aynı derecede savunulabilir midir? Cevherin maddi nedensellik içinde hipotetik olarak sürekli-kalıcı unsurla bu şekilde özdeşleştirilmesi tecrübenin maddeci bir yorumuna doğru bir eğilimi içerir; bu tecrübedeki akli unsurların sürekli karakterini zaman açısından göz ardı etmek anlamına gelir. Eğer süreklilik ilkesi tek ve içkin olacaksa tecrübenin kendisi bir ve bölünmez olarak kabul edilmelidir. Doğru çözüm Schopenhauer’in takip ettiği istikametin tam tersi yönde aranmalıdır. Cevherin birlikli karakteri ancak, onun tek Gerçekliğini her şeyi kucaklayan, bütünlüklü, anlaşılabilir tecrübe—ki onda her unsur kendi kendini sürdüren kuruluş süreci içinde bir etmendir ve mutlak bütünün sürekli anlamına katkıda bulunur—içinde tanıyan bir epistemoloji için araçsal olarak geçerli bir kavram olabilir.

II. Akli Kozmoloji: Saf Aklın Antinomisi.—Kant ruh kavramını kategorik kıyastan teknik biçimde, ama ancak en suni ve keyfi bir yöntemle çıkarmıştır. Bununla birlikte “Saf Aklın Antinomisi” durumunda Schopenhauer “kendi başına bir obje olarak görüldüğü kadarıyla, iki sınır—yani en küçük (atom) ile en büyük olanın (evrenin zaman ve mekân içindeki sınırları) arasındaki evrenle ilgili dogmatik idelerin”[190] mantıki temelini ortaya çıkarmak için [mantık ilkelerini] böyle bir ihlalin zorunlu olmadığını görür. Bunlar aslında hipotetik kıyastan ileri gelir. Çünkü, Schopenhauer’in söylediği gibi, “bu ilkeye uygun olarak bir objenin bir başkasına salt bağımlılığı, sonunda hayalgücü tükenip de yolculuğa bir nokta koyuncaya kadar sürekli olarak araştırılır”[191] ve böylece Yeter Neden İlkesinin gerçek karakteri, yani onun tasarımlar dünyasıyla zorunlu sınırlılığı unutulur. Bu yüzden hipostatik evrenin “transandantal ideleri” gerçekte kökenlerini hipotetik yargının bu uygulamasında—daha doğrusu yanlış uygulamasında—Yeter Neden İlkesinin mantıksal formunda bulur.

Fakat “bu İdeeleri kategorilerin dört ana başlığına göre sınıflandırmak için,” der Schopenhauer, “çok daha büyük bir sofistlik gereklidir”.[192] Bu yüzden o dünyanın zaman ve mekân içindeki sınırlarıyla ilgili “Kozmolojik İdeelerin” neden “nicelik” başlığı altında sınıflandırılması gerektiğini anlayamaz, ki bu yargıdaki konu-kavramın içeriminin kapsamından fazla bir şey ifade etmez. Madde kavramının “nicelik”e keyfi bağlanması daha da az makuldür. Çünkü maddenin bölünebilirliği fikri, diye düşünür

Schopenhauer, “nitelik”le ilgili olmadığı gibi, Yeter Neden İlkesinden de kaynaklanmaz. İkinci Kozmolojik İdeenin gerçek anlamı olan parçaların bütünle ilişkisi “metalojik çelişme ilkesi”ne dayanır; çünkü “ne bütün parçalarla, ne de parçalar bütünle vardır, fakat bir oldukları için her ikisi de zorunlu olarak birliktedir ve ayrılmaları sadece keyfi bir edimdir”.[193] Parçaların bütünle ilişkisi, bir bağımlılık, bir sebep sonuç ilişkisi değil, dolaylı olarak birbirlerini karşılıklı içerme ilişkisidir. Fakat Kant bu aşikâr gerçeği görmezden gelir; “bu tür büyük güçlükler burada simetri tutkusuyla aşılır”.[194] Bir İlk Neden fikri, nedensellik kategorisiyle bağlantılı olduğu için, doğal olarak “görelik” başlığı altına dahil edilecektir. Fakat Kant bunu, bu dizinin genelliğinden yararlanarak mümkün, arızi olanı zorunluya dönüştürmek için “kiplik”e dahil eder, bu Schopenhauer’in kullandığı biçimiyle “mümkün” ve “zorunlu” tabirlerinin bütün anlamını çarpıtan bir yöntemdir. Çünkü Kant’ın kastettiği anlam ancak, mutlak anlamda tam haliyle hipotetik diziyle ilgili olarak her şeyin öyle veya böyle bütünle zorunlu olarak bağlantılı olması gerektiğini kabule zorlandığımızda anlaşılabilir hale gelir. Fakat bu tür keyfi koşullar altında zorunluluk da imkân da anlamsız hale gelir ve biz haklı olarak Kant’ın vardığı sonucu tersine çevirip “dizinin mutlak tamlığı” içinde zorunlu her şeyin mümkün hale geldiğini söyleyebiliriz; ve her iki bildirim de aynı derecede anlamsız olacaktır. Çünkü zorunluluk ve imkân birbirini tamamlayıcı kavramlardır; imkân bizatihi zorunluluk kavramı içinde öne sürülen bir sistemde iki özel durum arasında belirli bir bağımlılığın yokluğundan ne fazlasını ne azını ifade eder. Bu tecrübe dünyasına uygulandığında zorunluluk ve imkânın basit anlamıdır ve herhangi bir dizinin mutlak tamlığı bu iki kavramı özdeşleştiremez.

Schopenhauer tecrübe dünyasında geçerli olduğu biçimiyle zorunluluk ve imkânın birbirini tamamlayıcı karakteri üzerinde ısrar ederken haklıdır. Kant hipostatik bir “tam sistem”in mevcudiyetini ispata lüzum duymaksızın kabul ederek İlk Neden ve mutlak zorunluluk İdeesini kiplikle bağlantılandırır, ki bu bizzat zorunluluk kavramını anlamsız hale getirir. Zorunluluk da imkân da ancak tutarlı, dinamik tecrübe için bir anlama sahiptir. Sınırlı tecrübe içerisinde zorunlu ve mümkün arasında kaçınılmaz ayrımı savunurken ve Kant’ın mümkünü zorunluya transandantal dönüştürmesine karşı çıkarken haklı olarak Schopenhauer savunulması imkânsız bir görüşe karşı savaşır.

“Ne var ki,” der, “bütün bunlarla ilgili olarak, tüm antinominin safi bir yanılma, bir danışıklı dövüş olduğunu görüyor ve iddia ediyorum.”[195] Yeter Neden İlkesinin nesnel temeli üzerinde sadece antitezler tutarlılığını sürdürür. Buna karşılık dört çatışmanın tümünde tezler “sadece akıl yürüten kimsenin zayıflığı”na[196] veya daha doğru bir deyişle sonsuz bir geri dönüşe bir nokta koyma arayışı içindeki hayal gücünün tembelliğine dayanan öznel önesürümlerden başka bir şey değildir. “Bu dört çatışmanın hepsinde tezin kanıtı safsatadan başka bir şey değildir, buna karşılık antitezinki bizce a priori olarak bilinen dünya yasalarından aklın zorunlu bir çıkarımıdır.”[197] Kant sürekli başvurduğu, nervus argumentationisi[198] açık bir şekilde göstermeyip temellendirmeyi “bir yığın lüzumsuz ve sıkıcı cümleyle”[199] karıştırıp karmaşıklaştırma oyunuyla her bir durumda gerçek bir çatışma ve dengeli bir antinomi görüntüsünü sürdürmekte başarılıdır.

Dört tezin mutlak temelsizliği ve neticede gerçek bir antinominin yokluğuyla ilgili bu görüşün savunulabilir olup olmadığı Kant’ın takip ettiği temellendirme hattı üzerine yapılacak ayrıntılı bir çözümlemeyle belirlenebilir. “Bu incelemede,” der Schopenhauer, “okurun Kant’ın antinomisini her zaman göz önünde bulundurduğunu varsayıyorum”[200] — ki bu çalışmanın okuru için de faydalı olabilecek bir öneridir.

1. Mekân ve Zaman Antinomisi.—İlk çatışmada, der Schopenhauer, “Dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır ve mekân bakımından sınırlıdır” tezi safi bir safsatayla söz konusu sorunu kaçırır. Zira öncelikle, zaman ile ilgili olarak delili, zamandaki bir başlangıç ve zamanın bir başlangıcı için de aynı derecede geçerlidir ki bu saçmadır.[201] Sonra başlangıcın imkansızlığına karşı dünyayı oluşturan durumlar dizisini öne sürmek yerine birdenbire kanıtını dizinin sonsuzluğu (sınırsızlığı) kavramına karşı çevirir; ve bu onun peşinen kabul ettiği dizinin sabit tamlığıyla bağdaşmazlığını gösterir. Ne var ki antitez dünyanın zamandaki mutlak başlangıcının, içinde hiçbir varoluşun başlangıcının mümkün olamayacağı boş bir zamanın mevcudiyetini gerekli kıldığını gösterir. Antitezin bu kanıtına karşı tez hiçbir şey ileri sürmez. Schopenhauer mutlak bir başlangıcın değil, fakat mutlak bir sonun düşünülebilir olduğunu ileri sürer. Nedensellik yasası bize a priori “dolu bir zamanın daha önceki boş bir zamanla sınırlanamayacağı ve hiçbir değişimin ilk değişim olamayacağı”[202] kesinliğini sunar. Verili bir bütün olarak dünyanın tamlığını varsayarken tez soruyu ispatlanmış varsayar. Böylece o “…bütün mekânı dolduran dünyayı bir bütün olarak

düşünmek için”,[203] onu mekân bakımından sınırlanmış olarak düşünmemiz gerektiğini gösterir. Fakat ispat edilmesi gereken şey de “bütünlük” tabirinin böyle bir anlamı içinde tam da dünyanın bütünlüğüdür; geri kalan her şey yeterince mantıki bir düzen içinde bunu takip eder. “Bütünlük mantıken sınırları, sınırlar da mantıken bütünlüğü gerekli kılar; fakat burada her ikisi birlikte keyfi biçimde peşinen varsayılır.”[204] Nedensellik yasası sadece zaman içindeki değişimler için geçerli olduğundan dolu ve boş mekânın bağdaşmazlığını a priori kanıtlayamaz. Fakat zihin bu ikisi arasında mümkün bir ilişki düşünemez. Diğer bir deyişle hem zaman hem mekân söz konusu olduğunda antitez gerçek algısal tecrübe dünyasının temeline gider, halbuki tez başından itibaren dünyanın verili “bütünlüğü”nü varsayar, ki esas mesele budur.

2. Madde Antinomisi.—Benzer şekilde, der Schopenhauer, “tez aynı zamanda gayet açık petitio principiiden[205] de sorumludur”.[206] Bileşik bir cevher varsayarak başlar, onun bileşikliğinden kolayca basit parçaların zorunluluğunu kanıtlar. Fakat, der Schopenhauer, kanıtlanması gereken esas mesele tam da her türlü maddenin mürekkep ya da bileşik olduğudur. Çünkü “basit veya yalının karşıtı bileşik değil fakat uzanımlı olan, yani parçaları olup bölünebilir olandır”.[207] Tez parçalarla bütünün ilişkisinin hiçbir surette zamansal olmadığını göstermekte yetersiz kalır ve parçaların varlığının bir anlamda bütünü öncelediğini ileri sürer; çünkü parçaların mevcudiyetini a parte ante öne süren bileşikliğin gerçek anlamı budur. Dolayısıyla tez, eğer davasını ispat edecekse, maddenin bölünebilirliğinin zorunlu olarak bir sınırı olduğunu göstermelidir. Bu sebepten ötürü, diye diretir Schopenhauer, tezin argümanları sorunu kaçırır ve antitezin delillerine dokunmaz bile. “Antitezin ileri sürdüğü maddenin sınırsız bölünebilirliği a pirori ve yadsınamayacak biçimde doldurduğu mekânın bölünebilirliğinden kaynaklanır.”[208] Kant tezle ilgili müşahedelerinde şunu söyler: “mekâna bir compositum değil, fakat bir totum[209] dememiz gerekir”.[210] Bu, diye düşünür Schopenhauer, “aynı zamanda madde için de geçerlidir, çünkü madde algılanabilir hale gelmiş mekândan başka bir şey değildir.”[211] Antitezin gerçek gücü burada yatar: delili maddenin somut karakterinin kavranmasına dayanır. Çatışmayı mümkün olduğunca gerçek göstermek çabası içinde, der Schopenhauer, Kant “görülmedik üslup çapraşıklığıyla, sözcükleri anlamsız biçimde yan yana dizerek ve kurnazca

bir niyetle, antitezin açıklığının tezin safsatalarının karaltılarını dağıtmayacağını umarak antitezin delilini bozmaya”[212] çalışır.

Kant’ın “Eleştirel Çözüm”ü ne tezin ne antitezin yanında yer alarak, fakat ilk iki çatışmadaki seçeneklerin dogmatik aut-autu yerine bir nec-nec[213] koyup her ikisini yetersiz diye eleştirerek antinomilerdeki dengeyi muhafazaya çalışır. Aslında Schopenhauer hükmün “gerçekte iddialarının açıklanmasıyla antitezlerin doğrulanması”[214] olduğunu görür. Dolayısıyla Kant’ın hem tezin hem antitezin, eğer koşullu olan veriliyse bütün koşullar dizisi de verilidir diye özetlenebilecek diyalektik argümana dayandığı görüşü açıkça yanlıştır. Koşullar dizisiyle değil, sadece birbiriyle bağlantılı koşullu ve koşullayan durumlarla ilgili olan Yeter Neden İlkesi temelinde hareket ettiği için bunu ancak tez varsayar ve antitezin karşı çıktığı da tam olarak budur. Keza mekân ve zaman içinde bir dünya varsayarken mekân ve zamanı yanlış biçimde kendi başlarına varolan şeyler olarak düşünen ve yanlış yere “kendiliğinden varolan evren, yani her türlü bilgiden önce verili, bilgi kendisine safi bir ilave olarak gelmiş bir evren”[215] varsayımında bulunan sadece tezdir. Kant’ın çözümü—dünyanın zaman ve mekân içinde ne sınırlı ne sınırsız olduğu, çünkü zaman ve mekânın bir bütün olarak dünya için bir anlamının olmadığı—en azından antitezin kanıtlarının aksini ispat etmez. Çünkü antitez ilgilendiği dünyada, mekân ve zamana içerisindeki bilgi dünyasında, bir kaziye olarak mekân ve zaman sınırının koyulamayacağını savunur ve Kant’ın kendi çözümünün sonucu doğrudan bundan kaynaklanır: “Dünyanın sınırsızlığı ancak regressus ile vardır, ondan önce değil.”[216] Dolayısıyla antitezin, Kant’ın iddiasının aksine, tecrübenin ilerlemesinden ayrı olarak bir sınırsızlık ileri sürmediği, fakat sadece ilerlemenin herhangi bir noktada mutlak bir sona ulaşabileceğini kabulden imtina ettiği görülür.

Aynı eleştiri ikinci çatışma için de geçerlidir. Cevherin (madde) bileşikliğini iddia ederken parçaların bütünle karşılıklı ilişkisini göz ardı eden tezdir. Buna karşılık antitez maddenin bölünebilirliğine herhangi bir sınırın kabulünü reddederken sadece tecrübe süreci içinde onun somut karakterini kabul eder ve maddenin mekândan ayrılamazlığının tam olarak bilincindedir. Kant “fenomenler dizisinin matematik bağlantısına sadece duyumsal koşulların dahil olabileceğini”[217] savunurken antitezin sadece tasarımlar dünyası ile ilgili olan iddiasını yeniden ileri sürmekten başka bir şey yapmaz. “Aslında”, diye sona erdirir Schopenhauer, “takip edilen yol tersine çevrilip de Kant’ın sunduğu hareket-noktasını çatışmanın çözümü

olarak alırsak antitezin iddiasının da tam olarak bundan kaynaklandığını"[218] görürüz.

Çeşitli antinomilerin antitezlerini bu şekilde kanıtlama çabası Schopenhauer'in hem Kant eleştirisinin hem kendi felsefi tavrının genel karakterini somut biçimde göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Öncelikle ilk iki Antinomi ve bunların çözümüyle ilgili kendi yorumunda, yani tezlerin iddialarının bütünüyle savunulamaz, buna karşılık antitezlerin kanıtlarının götürülebildikleri yere kadar geçerli olduklarını iddia ederken haklı görünür. Tasarımlar dünyasında Yeter Neden İlkesi dışındaki yasaların kabulünü reddetme anlamında sadece olumsuz olarak alındığında antitezlerin temsil ettiği görüş saldırıya açık değildir. Antinomilerdeki antitezlerin kanıtlanması, fiziksel olarak düşünüldüğünde tecrübedeki mekanik kategorilerin geçerliliğinin sadece yeniden ileri sürülmesiyle sınırlı olmuş olsaydı eleştiri gerektirmezdi. Fakat o bundan daha fazlasını kasteder. Bu bütün mümkün tecrübe dünyasının mekanik kategorilere terki anlamına gelir; ve bu bakımdan Kant'ın "Eleştirel Çözüm"ü aslında kendisini, Schopenhauer'in antitezlerin tam kabulünden çıkardığı ile aynı çözüme götürür. Mekân ve zaman tartışmasız biçimde tecrübenin temel veçheleridir. Madde kavramını gerekli kılan ve onda edimselleşen nedensel sürecin nesnelliği dünyamızla ilgili anlaşılabilir her görüş için esastır ve onun bütünlüğünün-tutarlığının temelidir. Fakat mekân, zaman ve madde—boyutlarını oluşturdukları tecrübenin her şeyi kucaklayan karakterini gözden kaçırdığımızda, bunların hepsi anlamsız hale gelir. Mekân tecrübe için gerçektir, fakat kendi başına tecrübenin gerçekliğini tüketemez. Zaman dinamik, nesnel tecrübe için vazgeçilmezdir, fakat nesnellik sadece zaman açısından ifade edilemez. Tecrübenin zaman ve mekâna dayalı etmenleri keyfi biçimde bir kenara bırakılamayacak yasalara tabidir; fakat tecrübe salt mekânsal-zamansal olandan daha fazlasıdır ve onun diğer boyutları kendilerine özgü açıklama ilkelerini gerekli kılan tekbiçimlilikler gösterir.

Tecrübe organik bir sistemdir ve onun anlamlı boyutlarından biri bütün bilgi yapısı tahrip edilmeksizin sürekli biçimde göz ardı edilemez. Bu demek değildir ki tecrübenin bütün aşamaları felsefenin bakış açısından aynı derecede "gerçeklik"e aittir ve madde tecrübenin başka herhangi bir boyutundan ne daha fazla ne daha az "gerçek"tir. Herhangi bir tecrübe aşamasının veya etmeninin gerçekliğinin derecesi içkin düzenlenişinin ışığında düşünüldüğünde tecrübenin bütünü için arz ettiği anlam açısından belirlenmelidir. Fakat bu bakış açısı felsefi meseleyi ele almanın bir yoludur

yalnızca. Burada sadece mekân, zaman ve maddenin, her ne kadar tecrübenin gelişen kuruluşunda temel etmenler olsalar da, onun anlamını kendi başlarına tüketmediklerinde ısrar edilir. Schopenhauer'in yorumladığı biçimiyle antitezler, somut tecrübe içinde karşılıklı ilişkilerinin dışında, mekân, zaman ve maddeyi aşkın biçimde ele alan herhangi bir felsefi teorinin savunulabilirliğinin kabulünü reddederler. Fakat tam da bu sebepten ötürü onun, tecrübenin diğer boyutlarını göz ardı ederek mekân, zaman ve maddeyi kontekslerinin dışında görmesi felsefi bakımdan kabul edilemezdir.

3. Nedensellik Antinomileri.—Üçüncü ve Dördüncü antinomiler, diye düşünür Schopenhauer, birbirilerinden sadece harici biçimleri itibariyle ayrılırlar; aslında her ikisi de koşullanmamış bir İlk Nedenin mümküniyeti ile ilgilidir ve dolayısıyla esas itibariyle totolojiktirler.[219]

Burada asıl mesele şudur: Fenomenler dünyasında bütün değişimler nedensellik açısından açıklanabilir ve dolayısıyla Yeter Neden İlkesine göre doğaları gereği koşullu mudurlar yoksa nedensellik mantıken koşullanmamış olanı gerekli kılar mı? Üçüncü antinominin tezini Schopenhauer "çok ince bir sofistlik" diye adlandırır ve yeterince doğru biçimde bir nedenin ancak ortaya çıkan sonucu bütünüyle açıkladığında yeterli olduğunu ileri sürerek başlar. Fakat hemen ardından somut bir neticenin meydana getirilmesinde mevcut belirleyici koşulların tamlığı yerine, söz konusu durumun muhtemelen son halkasını oluşturduğu nedenler zincirinin tamlığını koymaya kalkar. Ve soyut tamlık kavramı kapalı bir sistemi gerekli kıldığı ve bu da sınırlılığı ima ettiği için "temellendirme diziyi ve dolayısıyla koşullanmamış olanı kapatarak bundan bir ilk neden çıkarır."[220]

Fakat Schopenhauer'in ifade ettiği gibi, "die Taschenspielerei liegt am Tage".[221] Çünkü nedensellik yasası şundan fazla bir şey ifade etmez: Tecrübe dünyasında her B durumu için mantıken, onu zorunlu olarak ve bütünüyle koşullayan önce gelen uygun bir A durumu varsayılmalıdır. Bu her bir özel durumda nedensellik yasasının talebini karşılar. A "nedeni"nin kendisinin nasıl ortaya çıktığı ile ilgili sorunun B durumu üzerine düşünmenin doğurduğu sorunla ilgisi yoktur; bu soru nedensellik yasasını ancak A'ya dönüp onu artık B'nin koşullayıcı nedeni olarak değil, fakat kendisini bir sonuç, koşullanmış bir durum olarak görerek onun hakkında nedensel açıdan bir açıklama talep ettiğimizde ilgilendirir. "Oluş"un Yeter Neden İlkesi baştan sona, koşullanmış sonuçtan koşullayıcı nedene doğru

ilerler. O hiçbir surette nedenler zincirini geriye doğru izlemek için kullanılamaz, çünkü o asla böyle bir nedenle başlayamaz.

Nedensel dizi içerisinde sonuçların ve nedenlerin ardışık biçimde birbirinin yerini alması ancak nedensel bağımlılığın bağlantısını geriye doğru izleme süreci bakımından tamdır ve dolayısıyla algısal bilginin ilerlemesinden koparılamaz. Bu sebepten ötürü sınırlı bir nedensel diziyle ilgili herhangi bir teori nedensellik yasasının bir noktada keyfi biçimde kesildiğini varsayar ve bu sadece "spekülasyonda bulunan bireyin tembelliğinden"[222] kaynaklanır. Schopenhauer nedensellik yasasının öz ve özetinin bu olduğunu ileri sürer ve bu antitezlerin, ifade edildikleri dilin karmaşıklığına karşın, gerçek argümanını anlatır. Schopenhauer başından itibaren genel olarak Yeter Neden İlkesinin ve özel olarak nedensellik yasasının sadece fenomenler dünyasında somut bağımlılık için geçerli olduğunda ve açık seçik biçimde hipostatik bir bütün olarak alınan evren için geçerli olmadığında ısrar eder. "Bir ilk başlangıç,"[223] "nedenlerin mutlak kendiliğindenliği",[224] "sadece dünyanın kökenini kavramak için zorunlu olduğu kadarıyla […] bir fenomenler dizisinin ilk başlangıcını özgürlükten başlatma zorunluluğu…"[225] varsayımlarının hiçbiri Yeter Neden İlkesinin temel anlamıyla bağdaşmaz.

İki nedensellik antinomisinin "Eleştirel Çözüm"ünde Kant hem tezin hem antitezin kısmi doğruluğunu göstermeye çalışır; fakat onun bu çabası kaçınılmaz olarak boş bir çabadır. Gerek tezin gerek antitezin argümanları aşkın bir kendinde şeyler dünyasıyla değil, fakat sadece fenomenler dünyası ile, Tasavvur olarak nesnel Dünya ile ilgilidir. Tezin bütün gücü fenomenler dünyasının kendisinin koşullanmamış nedenleri gerekli kıldığını ispatlamaya yönelir ve antitezin yadsıdığı şey de tam olarak budur. Bu dördüncü çatışmada açıkça ifade edilir: tez, "kendisi yine de duyu dünyasına ait olan"[226] ve "dünyada içerilen"[227] mutlak biçimde zorunlu olan bir şeyi talep eder. Tezin geçerliliğinin ispatını üçüncü antinomide aradığı özgürlüğün nedenselliği aşkın bir mesele değil, fakat sadece bir dizinin kendiliğinden ortaya çıkışıdır, ki "bundan sonra sadece doğa yasalarına göre"[228] faaliyet gösterecektir. Ve antitez de kanıtlarını tam olarak, baştan sona aşikâr fenomenal Yeter Neden İlkesine bağlı olduğu için, tecrübe dünyasında nedensellik yasasının bu keyfi bozulabilirliği [ihlal edilebilirliği] öğretisine karşı yöneltir.

Bu yüzden Kant'ın özgürlük teorisi kendinde şeyle ilgili olduğu kadarıyla bu çerçeve içerisinde bütünüyle konu dışıdır. Çünkü, diye ısrar

eder Schopenhauer, anlaşılabilir olanın tecrübi karakterle ilişkisi hiçbir surette nedensel bir ilişki değildir, bilakis bu fenomenler dünyasını aşar ve temel metafizik kendinde şey sorununu doğurur. Bununla birlikte şu andaki sorunla ilgili olduğu kadarıyla bu teori aynı zamanda antitezin argümanını da onaylar. Çünkü Kant'ın "Eleştirel Çözüm"ünde, fenomenler dünyasında nedenselliğin egemen olduğu ileri sürülür; insanın tecrübi karakteri değişmez biçimde belirlenmiştir. Bu yüzden insan hiçbir surette doğal dünyada bir nedensel dizi meydana getiremez. Özgürlük bizzat dünyanın açıklama ilkesidir, ki (Schopenhauer'e göre) kendisi İradenin bir tezahürüdür. Fakat dünyada—ve burada söz konusu olan mesele budur —"dünyada nedensellik yegâne açıklama ilkesidir ve her şey sadece doğa yasalarına göre meydana gelir".[229] Dolayısıyla, diye sona erdirir Schopenhauer, "doğru bütünüyle antitezin yanında yer alır, çünkü o söz konusu soruna bağlı kalır ve kendisi bakımından geçerli olan açıklama ilkesini kullanır; bu yüzden savunulmaya ihtiyacı yoktur. Buna karşılık tez, önce sorun teşkil eden meseleden gayet farklı bir şeye geçen, ardından kendisi için geçerli-uygulanabilir olmayan bir açıklama ilkesini varsayan bir savunmayla konunun dışına çıkmak zorunda kalır."[230]

III. Aşkın İdeal: Tanrı.—Schopenhauer spekülatif teolojinin argümanlarını bir kenara bırakırken gayet sert ve kabadır. Kant'ın teolojik delilleri çürütürken işi lüzumundan çok uzattığını düşünür. "Tanrının mevcudiyetinin ontolojik kanıtının çürütülmesi için akıl eleştirisi zorunlu değildi; Estetik ve Analitik peşinen varsayılmaksızın bu ontolojik delilin, kanaat oluşturmakta ziyadesiyle yetersiz olan, ince ve karmaşık bir sözcük oyunundan başka bir şey olmadığını göstermek gayet kolaydır."[231] O mevcut haliyle, skolastik teolojinin devasa eserleri arasında gerçek bir şaheser olarak görülmelidir.[232] Ontolojik delili ele alışının bu hülasa tarzı Schopenhauer'in Kant'ın "Saf Aklın İdeali" üzerine bölümüyle ilgili genel tavrını gösterir. Skolastiğin diğer iki delilini: nedensellik yasasıyla bağdaşmadığı için kozmolojik delili; tecrübedeki teleolojinin anlamını bütünüyle yanlış anladığı için fiziki-teleolojik delili çok fazla uğraşmaksızın bir kenara koyar. Schopenhauer felsefe ve teizmin birbirine temelli biçimde karşıt olduğunu ve Tanrı kavramının tutarlı bir epistemolojide yerinin olmadığını savunur.[233] Bir Mutlak fikrinin gerçek temeli aşkın değil fakat içkin teleoloji açısından aranmalıdır.

Teleolojik kategorilerin kuşku götürmez önemi Kant'ı aşkın bir Akıl dünyası varsayımına götürür ve kendinde şey kavramı kaçınılmaz olarak

teorik ve pratik olan arasında bir yarık ya da çatlak hattı ortaya çıkarır ki, bu Kant'ın gerçeklik teorisinin teknik formülasyonunda tutarlı birliği imkânsız hale getirir. Özgürlük dünyası onun için bir "sanki", Pratik Aklın zorunlu bir kaziyesi olarak kalır; asla mümkün tecrübe dünyası için epistemolojik bir geçerlilik kazanmaz. Buna karşılık Schopenhauer'in bu soruna getirdiği çözüm tam tersi bir istikameti gösterir. İrade ve özgürlük dünyası onun için bilişsel tecrübe dünyasının temelini oluşturan mutlak gerçekliktir; Kant'ın "mümkün tecrübe dünyası" bu yüzden metafizik açısından nihai gerçeklik ve doğruluktan yoksun olarak, bir görünüş, bir yanılsama, özgür İrade-Gerçekliği saklayan Mayanın örtüsü olarak görülür.

En azından teleolojik ilkelere yaklaşımlarının yukarıdaki karşılaştırılmasında yeterince vurgulanmış olan bakış açılarının temel farklılıklarına karşın Kant ve Schopenhauer aynı temel hayatı yaparlar. Her ikisi de tüm kategorilerin temel araçsal karakterini tam olarak kavramamıştır. Her bir kategori tecrübeyi kendi bakış açısından düşünüp değerlendirir. Tecrübe tektir, kategoriler onun kategorileridir, tecrübe onların bakış açılarından kazançlı biçimde görülebilir; onların hiçbiri onun anlamını kendi başına tüketemeyeceği gibi, herhangi anlamlı bir kategori anlamını tecrübenin herhangi bir parçasında tam olarak tüketilmiş olarak bulamaz, çünkü tecrübe organiktir ve bu yüzden ayrı parçalara bölünemez.

Schopenhauer'in Transandantal Diyalektiğin sonuçlarından bu kaçınılmaz neticeyi çıkarmakta yetersiz kalışı ve kendi metafiziğinin bunun bir sonucu olan düalizmi bir sonraki bölümde değerlendirilecektir.

IV. BÖLÜM

TECRÜBE ve GERÇEKLİK:

KENDİNDE ŞEY OLARAK İRADE

Eleştirel epistemoloji kaçınılmaz olarak mümkün her tecrübenin fenomenal, yani ancak bilgi açısından ve bilen özne ile ilgili olarak bir anlama sahip olduğu sonucuna götürür. Fenomenal "obje"nin temelli olarak öznel karakterinin bu kavranışını Schopenhauer "'Saf Aklın Eleştirisi'nin ana konusu"[234] olarak görür. Mümkün tecrübenin bu özne-nesne dünyasının kuruluşunu Kant mekanik kategoriler açısından ve teleolojik kategorileri dışarıda bırakarak ifade eder. Bu "Diyalektik"in biçimsel sonucudur.

Bununla birlikte teleolojik sorunun akılcı çözümünün reddi sorunun kendisini ortadan kaldırmaz. Bütünüyle mekanik tabirler açısından düşünülen bir tecrübe içinde "pratik" olanın gerçek bir uygulaması olamaz; bununla birlikte Kant tecrübenin ahlaki ve estetik evrelerinin inkâr edilemez anlamından ve bunların açıklanmasında mekanik kategorilerin yetersizliğinden derin biçimde etkilenmiştir. Teleolojik kategorilerin gerçek anlamını kanıtlama çabası kendinde şey fikrini haklı gösterme çabasıyla yakından bağlantılıdır. Kant'ın açıklamasının bu aşamasında bir felsefi yöntem değişikliği gözlemlenecektir ve Schopenhauer bunu şu şekilde yorumlar: "O hakikatin bir gereği olarak basit ve kesin biçimde, nesnenin özne, öznenin de nesne tarafından koşullandığını söylemez, fakat sadece nesnenin görünüm tarzının öznenin bilgi formları tarafından koşullandığını, ki bu yüzden bilince a priori geldiğini söyler. Fakat şimdi buna karşı olarak sadece a posteriori bilinen şey ona göre kendinde şeyin doğrudan sonucudur, ki ancak a priori olarak verili bu formlardan geçişi içinde fenomen haline gelir."[235] Ve Kant "genel olarak nesnelliğin fenomenin bu formlarına ait olduğunu ve nesnenin görünüm tarzının öznenin bilgisinin formlarıyla koşullandığı kadar genel olarak öznellik tarafından koşullandığını; dolayısıyla eğer bir kendinde şeyin varsayılması gerekiyorsa bunun kesinlikle bir nesne olamayacağını—ki buna rağmen o her zaman bunu böyle varsayar—fakat böyle bir kendinde şeyin zorunlu olarak toto genere ideden (bilen ve bilinenden) farklı bir alanda yer alması gerektiğini"[236] fark edemez.

Schopenhauer Kant'ın kendinde şey kavramını da nedensellik yasasının a priori karakteriyle ilgili teorisini eleştirdiğine benzer tarzda eleştirir. "Her

iki öğreti de doğru, fakat kanıtları yanlıştır."[237] Kant "fenomenin, dolayısıyla görülür dünyanın bir nedeni, bir fenomen olmayan, dolayısıyla mümkün hiçbir tecrübeye ait olmayan anlaşılabilir bir sebebi olması gerektiğini"[238] ileri sürer. Fakat bu münhasıran fenomenal değişimler arasındaki ilişkiler için geçerli olan ve bu yüzden gerçek kabul edilen bir antite olarak fenomenal dünyayı açıklayamayan nedensellik yasasının anlamını bütünüyle çarpıtır. Kant eleştirmenleri, özellikle G. E. Schulze bu "inanılmaz tutarsızlığın" daha önce farkına varmışlardı. Schopenhauer bunun, Kant'ın akılcılığın spekülatif temeli üzerine inşa edemeyeceğini gördüğü Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü gibi pratik postulatların gerçekliğini öyle veya böyle belirlemeye dönük karşı konulmaz arzusundan kaynaklandığını açıklar. O şimdi teorik ve pratik akıl ayrımından yararlanarak akli dogmacılığın mekanizmasını pratik alana taşır ve böylece duyum üstü kendinde şeylerin dünyasında metafizik geçerliliklerini savunarak mümkün tecrübe dünyasında Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncelerinin pratik geçerliliğini ispatlamaya çalışır.

Kant'ın Pratik Aklın Eleştiri'sinde bu sorunla ilgili teknik görüşünü ve genel olarak onu ele alma yöntemini Schopenhauer esaslı biçimde yanlış bulur. Ahlakın Temeli Kant'ın ahlak teorisinin temel ilkelerine şiddetli bir saldırıya yer verir. Ona göre Kant "ahlak ilkesini doğal bir iç eğilim gibi bilincin kanıtlanabilir bir olgusu üzerine de, harici dünyadaki şeylerin nesnel bir ilişkisi üzerine de oturtmaz… fakat gerçekte ve yalnızca ne ise o olarak—insanın bir düşünme melekesi—değil, kendi başına varolan hipostatik bir öz olarak alınan, ama yine de en küçük bir otoriteye sahip olmayan saf Akıl üzerine oturtur."[239] İkinci Eleştiri "Transandantal Diyalektik"te savunulamaz olduğu bildirilen şeyi, spekülatif aklı bir cins konumuna yükseltmek ve ardından ondan ikinci bir tür, pratik akıl çıkarmak gibi aşikâr bir hileyle—gayrı maddi cevherin kökenini açıklarken kullanılana benzer ve ahlak sorunun çözümünde yararsız olduğu kadar tutarsız da olan bir yöntem—tutarsız biçimde muhafaza eder.[240] Bilgi yolu ile, anlama yetisi ve akıl ile sırasıyla algı ve kavrama ulaşabiliriz; fakat biliş her zaman fenomenlerle sınırlıdır, kendinde şey bilinemezdir. Eleştirinin tecrübeyi karakter bakımından fenomenal diye açıklaması ve "fenomenal"i de mekanik kategorilerle mümkün hale gelen bilişsel tecrübeyle eşanlamlı olarak kullanması kendinde şeyin, tecrübenin özünün, bilginin erişim alanının ebediyen ötesinde olduğunu gösterir. Schopenhauer kendisinin felsefi düşünceye büyük katkısı olarak gördüğü şeyi bu noktada yapar;

Schopenhauer'in felsefesinin Kant felsefesine ilave ettiği veya daha doğrusu ana gövdesi olarak ondan sürgün verdiği şey buradadır.[241] "Tasavvur yoluyla kimse asla tasavvurun ötesine ulaşamaz; o kapalı bir bütündür ve kendi kaynakları içinde, toto genere ondan farklı olan kendinde şeyin doğasına götüren bir ipucuna sahip değildir. Eğer biz sadece varlıkları kavrayabiliyorsak, kendinde şeyin yolu bize bütünüyle kapalı olacaktır. Şeylerin iç varlığının diğer yanını bize ancak varlığımızın diğer yanı açabilir. Ben bu yolu takip ettim."[242] Kant bilgi yoluyla şeylerin mutlak gerçekliğine ulaşamayacağımızı savunurken haklıdır; fakat o zaman da her türlü metafiziğin mümküniyetini inkâra kalkışır ve böylece Saf Aklın Eleştirisi'nde bilişsel olmayan tecrübenin üstün ontolojik anlamını göz ardı eder.

Bununla birlikte Kant'ın özgürlük teorisi, her ne kadar teknik biçimi bakımından savunulamazsa da, kendisinin epistemolojisinin ve onun implicationlarının yetersiz ve eksik karakterinin farkında olduğunu göstermeye hizmet eder. İnsan iradesinin transandantal özgürlüğü öğretisi dolaylı olarak, diye savunur Schopenhauer, insandaki zorunluluğun sadece fenomenal olduğunu ve onda kendinde şeyin iç doğasını İrade formunda gösterdiğini kabul eder. "O halde Kant'ın insan ve onun eylemiyle ilgili olarak öğrettiği şeyi benim öğretim doğadaki bütün fenomenlere teşmil eder, çünkü o bir kendinde şey olarak iradeyi bunların temeli haline getirir."[243] Zira insan toto genere tecrübenin kalanından farklı değildir, o ancak derece bakımından farklılık gösterir. Tasavvur olarak İrade, Kant'ın söylediği gibi, bütünüyle fenomenaldır; fakat bu kendi başına gerçekliği tam olarak açıklamaz. "Dünya bir yönüyle bütünüyle tasavvur olduğu gibi, diğer yönüyle de bütünüyle iradedir. Bu ikisinden hiçbiri olmayan fakat (kendinde şeyin ne yazık ki Kant'ın elinde dönüşerek önemini kaybettiği) kendi başına bir obje olan bir gerçeklik bir rüyanın hayaletidir ve onun kabulü felsefede bir ignis fatuusdur."[244] Nesnel bilginin yolu bizi şeylerin gerçek doğasına götürmez ve Schopenhauer buraya kadar Kant ile tam bir görüş birliği içindedir. Fakat "kendinde şey, kendinde şey olarak bilince ancak doğrudan katılabilir, bu şekilde o kendi kendisinin bilincinde olur; onu nesnel olarak bilmek istemek çelişkili bir şey istemektir".[245] Kendinde şey bilinemez, çünkü o bir bilgi konusu değil, fakat en iç özü itibariyle İradedir. İsteme bilincimiz kendinde şey hakkında edinebileceğimiz yegâne bilgidir. Fakat "irade" ile Schopenhauer "en dar anlamda sadece istemeyi ve tasarlamayı değil, fakat aynı zamanda, mücadele etmeyi, arzulamayı,

çekinmeyi, sakınmayı, umut etmeyi, korkmayı, sevmeyi, nefret etmeyi, kısaca doğrudan keder ve mutluluğumuzu, arzu ve nefretimizi [istikrah] oluşturan her şeyi kasteder."[246]

Şu halde Kant insan iradesinin metafizik anlamını kabul eder, fakat onu Pratik Akıl açısından ters açıklaması kendisini iradeyi insanın özel bir ayrıcalığı olarak görmeye götürür. Schopenhauer onu felsefe tarihinde büyük başarısı olarak görür ve böylelikle iradenin nihai karakterini Weltprincip, tek ve yegâne kendinde şey olarak göstermek suretiyle Kant idealizmini tamamladığını düşünür. Çünkü bu bütün felsefedeki en büyük hakikattir: insan doğası nihai gerçekliğin karakterini izhar eder.[247] "Doğayı kendimizden hareketle anlamayı öğrenmeliyiz, ters biçimde doğadan hareketle kendimizi değil".[248] İnsan küçük evren değildir; bilakis doğa büyük-insandır. Bu Schopenhauer'in şimdi, bilgi teorisinde zorunlu olarak özne-nesne dünyasında Yeter Neden İlkesi tarafından belirlenen salt mekânsal-zamansal tasavvurlar olarak nitelendirdiği bütün fenomenler evrenini yeniden yorumlamaya giriştiği bakış açısıdır.

Kendinde şeyin insanda kendisini gösterdiği isteme ve çabalama bilinci, bütün doğada kendisini hissettiren çabalama ve istemeden farklıdır, ama sadece derece bakımından. "En aşağı doğa güçleri bile aynı irade ile canlanır, ki daha sonra, nasıl ki bir uyurgezer uykusunda yaptığı şeylere sabahleyin şaşarsa, akılla donatılmış bireysel varlıklarda o da kendi işine öyle şaşar; veya daha doğru bir deyişle, aynada seyrettiği kendi biçimi karşısında şaşırır."[249] Her şeyde, mutlak ve daha ileri çözümlemeye karşı koyan metafizik bir unsur vardır, bu öznenin tasavvurları olarak varoluşları bir kenara bırakıldıktan sonra geri kalan şeydir.[250] Bu metafizik özün ne olduğunu Kant söyleyemez; fakat diye düşünür Schopenhauer, ne olmadığını ifade ederken haklıdır. Mekân, zaman, nedensellik ve bütün bilgi kategorilerini onun dışında tutarken Kant onun bilinemez karakterini ileri sürer ve Schopenhauer'in kendisinin ilk kez uygun ifadesini dile getirdiği hakikatin belli belirsiz bilincindedir. Bilim fenomenleri araştırır, genellemelerde bulunur, bilgimizi sistemleştirir. Fakat her türlü bilim gelir bir kör noktada tıkanır, bu onun kendi öncüllerinin temelinde çözmeye güç yetiremediği bir şeydir. "Kendisini araştırmadan geri tutan bu şey [...] kendinde şeydir, bu özü itibariyle bir tasavvur değil, bir bilgi objesi değildir, fakat ancak bu forma bürünerek bilinebilir hale gelmiştir. Bu form ona kökensel olarak yabancıdır, ve kendinde şey asla onunla bütünüyle bir ve aynı şey olamaz, o asla salt forma bağlanamaz ve bu form Yeter Neden

İlkesi olduğu için, asla tam olarak açıklanamaz."[251] O soyut formülasyona gelmez; onun bilinemeyen, dinamik karakteri onun temel karakteristiğidir. İnsanda kendisini bilinçli isteme olarak açan kendinde şey, sayısız biçimlere bürünerek, fakat bütün dizi boyunca huzursuz, sonsuz bir çabalama, arzu dolu bir akış olarak kalarak kendisini her şeyin eylemesinde-etkinliğinde gösterir.

İradenin tezahürünün daha yüksek derecelerinde bireysellik bariz bir konum işgal etmeye başlar;[252] fakat kendinin bilincinde olan bireyselliğin yokluğunu yanılıp da irade-gerçekliğinin yokluğu olarak anlarsak yanılırız. "Eğer…", diye yazar Schopenhauer, "bir taşı yere çeken güç onun doğasına göre, kendi başına ve her türlü tasavvurdan ayrı olarak, iradedir dersem, hiç kimse bu önermeye, taşın kendisi bilinen bir saike uygun olarak hareket eder, çünkü bu iradenin insanda görünme biçimidir mealindeki saçma görüşü yakıştırmaya kalkmayacaktır."[253] Bir başka söyleyişle, önemli bir pasajı aktarmak gerekirse: "Herhangi bir fenomende bilen bir bilinç, içe yöneldiğinde ben-bilinci haline gelen bir bilinç bütün fenomenlerin temelinde yer alan iç varlığa eklendiğinde, o zaman bu iç varlık kendisini, bu ben-bilincine böylesine aşina ve böylesine esrarlı olan şey olarak sunar ve irade sözcüğüyle ifade edilir. Dolayısıyla bütün fenomenlerin bu evrensel temel doğasına, kendisini bize en tam biçimde gösterdiği tezahüre izafeten irade dedik."[254]

Tecrübenin fikri ve iradi boyutları karşılaştırıldığında Schopenhauer ilkinin salt akılla kavranır karakterine karşı sonuncunun doğrudan dolayımsızlığını öne çıkarır. Algı dünyası bilen özne tarafından, anlama yetisi ve onun mekân ve zaman birliğinden ileri gelen tek neden-sonuç kategorisi ile doğrudan kavranır. Onun bilişsel doğrudanlığı, hepsi de doğrudan tecrübeye uygulanabilirlikten yoksun çok çeşitli suni soyutlamaları ve biçimsel yasalarıyla kavramın soyut karakterine belirgin bir karşıtlık oluşturur. Fakat hem algı hem kavram bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan tecrübenin doğrudanlığından yoksundur. İsteyen bilinçte Tasavvur olarak Dünyaya dair bütün düşünsel ağ bir kenara bırakılır; bilen özneden tüm gerçekliğin metafizik tekliğini gizleyen mekân ve zamandaki şeylerin çokluğu artık yoktur; geriye sadece bilincin mümküniyetinin yegâne nihai koşulu—zaman kalır. İnsan bilinci bunu kendisini ortadan kaldırmadıkça kaldıramaz.

"Metafizik hüviyetiyle irade her yerde her araştırmanın sınır taşıdır, onun ötesine geçilemez.[255] Bu metafizik irade ünitesinin "sistematik

biçimde düzenlenmiş bir kavrayış”la[256] kavranması mümkün değildir; bilincimizin kaçınılmaz zamansal karakteri kendinde şeyi en iç özü itibariyle ve temelli olarak kavraması için elverişli değildir. “Fakat”, diye itiraf eder Schopenhauer içtenlikle, “şu soru yine de sorulabilir: kendisini dünyada ve dünya olarak gösteren bu irade nihayetinde ve mutlak olarak kendinde nedir? Yani, kendisini irade olarak göstermesinden, ya da genel olarak göründüğü, yani genel olarak bilindiğiinden bütünüyle bağımsız olarak alındığında nedir? Bu soru asla cevaplanamaz: çünkü, daha önce söylediğimiz gibi, bilinir olmanın kendisi kendinde varlık için çelişkilidir ve bilinen her şey bu hüviyetiyle sadece fenomenaldir. Fakat bu sorunun mümküniyeti iradede en doğrudan bildiğimiz kendinde şeyin mümkün her türlü fenomenal görünümün bütünüyle dışında, bizce mutlak olarak bilinemeyen ve kavranamayan varolma biçimleri, belirlenimleri, nitelikleri olabileceğini gösterir.”[257]

Dolayısıyla nihayetinde kendinde şey, kendi en iç varlığı itibariyle Schopenhauer için de bilinemezdir. Bilinç içerisinde örtülerin en sonuncusunu, en incesini, zamanı asla delip geçemez ve kendinde şey olamayız: bununla birlikte Schopenhauer bizi iradeyi kendinde şeyin salt örneği veya benzeri olarak düşünme ihtimaline karşı ikaz eder. Bradley’nin bu konuyu ele alma biçimi tamamen farklıdır: “Düşüncenin [...] daha tam bir tecrübe içinde kaybolması gerekirdi. Böyle bir tecrübeye, eğer bu sözcüğü kullanmayı seçiyorsanız, düşünce denilebilir. Eğer bir başkası, hissetme veya isteme gibi başka bir sözcük seçerse, aynı derecede haklı olacaktır.”[258] Schopenhauer böyle bir cömertliğe karşı çıkardı herhalde. Metafizik anlamda kullanılan “irade” sadece bütün canlı varlıkların bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan temel karakterini değil, fakat aynı zamanda “bitkilerde filizlenen ve büyüyen gücü ve hatta kristalin sayesinde biçimlendiği, mıknatısın sayesinde kuzey kutbuna döndüğü gücü, … maddenin seçici yakınlık ya da eğilimler[259] içinde itme ve çekme, ayrılma ve birleşme ve son olarak hatta yer çekimi olarak göründüğü gücü …”[260] de ifade eder. Dolayısıyla onun kendinde şeyini dar anlamda güdülenen irade olarak yorumlamak Schopenhauer’in teorisinin yanlış anlaşılması olacaktır. Fakat, Schopenhauer ısrar eder, “bütün fenomenlerin ardındaki bu iç özün irade veya başka bir sözcükle ifade edilmesinin nihayetinde farksız olduğunu düşünen biri tarafından ben de aynı derecede yanlış anlaşılmış olurum.”[261] Çünkü kendinde şey dolaylı olarak bilinseydi, “İrade” onun salt simgesi olsaydı, ancak o zaman durum böyle olurdu. “Fakat”, onun

söylediği gibi, “tıpkı büyülü bir sözcük gibi, bize doğadaki her şeyin en iç varlığını açan irade sözcüğü hiçbir surette, bilinmez bir nicelik, ancak çıkarımla ulaşılan bir şey değildir ve o bizim o kadar aşina olduğumuz bir şeydir ki iradenin ne olduğunu başka her şeyden çok daha iyi bilir ve anlarız.”[262]

Bu sebepten ötürü isteyen bilinç bize gerçekliğin iç doğasının ne olabileceği ile ilgili ilk doğrudan ipucunu sunar. Kendi iç doğamız bu şekilde kavranıldıktan sonra tekrar dünyaya bakıp “doğadaki her türlü etkin ve müessir gücün özü itibariyle iradeyle özdeş olduğunu”,[263] hiçbir soyut yasaya tabi olmadığı için her türlü tecrübedeki en dolayımsız, ilk, nihayetinde çözümlenemez nitelikteki şeyin bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalama olduğunu fark ettiğimizde işte o zaman “irade” sözcüğü yeni bir anlam kazanır. O zaman dünyanın gerçek anlamı önümüzde ilk kez aydınlanır ve tecrübenin ahlaki boyutunun metafizik karakteri aşikâr hale gelir. Schopenhauer’in söylediği gibi, Kant’ın zaman, mekân ve nedenselliğin kendinde şeye ait olmadığı, fakat sadece bilgi formları olduğu mealindeki öğretisinin anlamını işte ancak o zaman anlarız.[264] Buna karşılık metafizik sorunun çözümü bize irade olarak kendinde şeyin temel doğasını açtığında, işte ancak o zaman Kant’ın tutarsız biçimde formüle edilmiş Pratik Aklın üstünlüğü öğretisi felsefe için gerçek bir anlam kazanır. Kant’ın temeli üzerinde metafizik imkânsızdır ve kendinde şey bilinemezdir. Schopenhauer kendi irade teorisini metafiziğin sorununun içkin bir çözümü olarak sunar: bu Kant’ın aşkın açıklamalarının savunulması imkânsız mantığını reddeder, beri yandan aynı zamanda Kant’ın Pratik Akıl öğretisinin gerçek anlamını tutarlı biçimde ortaya koyar, böylece İdealist felsefeyi destekler ve tamamlar. Schopenhauer’in kendi felsefi başarısı hakkındaki değerlendirmesi böyledir.

Schopenhauer Kant’ın “Transandantal Diyalektik”ine yönelttiği eleştiride belli bir noktaya kadar yakın zamanların bilgi teorisi ve onun bilim ve bilimsel yöntemlerle ilgili yorumlarıyla belirgin bir uzlaşma içinde olan bir görüşü savunur. Schopenhauer sürekli olarak Tasavvur olarak Dünyada Yeter Neden İlkesinin yegâne açıklama ilkesi olduğunda ısrar eder. Nedensel olarak bağlantılı evren değişmez yasaların faaliyetini gösterir, önemsiz derecede olsa bile bunları göz ardı etmek bilimde gerçek bir ilerlemeyi imkânsız hale getirecektir. Nedensel açıdan bilimsel bir cevap talep edildiğinde “özgürlük” açısından bir cevap sunmak sorun teşkil eden meseleden kaçınmak anlamına gelir. Eğer bilim bilim olarak kalacaksa,

bütün sonuçlarını Yeter Neden İlkesine dayandırmalıdır. Fakat Kant'a göre, fiziğin konusu ile metafiziğin konusu arasındaki ayrım, görünenle varolan arasındaki ayrımla aynıdır. Ribot'nun Schopenhauer'i takip ederek ifade ettiği gibi, Kant bunu "nettement établie" belirtir.[265] Ve madem ki her türlü tecrübe "görünen şey", yani fenomenaldir, "varolan" kendinde şey bilinemezdir; ve bu yüzden metafizik, tabirin kesin anlamında, imkansızdır.

Schopenhauer'in içkin bir metafiziğin, bir tecrübe metafiziğinin mümküniyetini ileri sürer ve onun Kant'ı geliştirmeye çalıştığı nokta buradadır. Felsefe, der o, bilimin terk ettiği yerde başlar, onun bıraktıklarını alır ve onları "bilimin yönteminden tamamen farklı olan kendi yöntemiyle ele alıp inceler."[266] Yöntem bakımından bu temel farklılığı Schopenhauer gayet açık ifadelerle dile getirir. Bilim farklılıkların sistematik bağlantısıyla ilgilenir. Fakat bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan bilinçte Tasavvur olarak Dünyanın farklılıkları dolayımsız bir birlik içinde kaybolur ve bilimsel bilgi, açıklama talep etmeyen, hiçbir şeyden başlamayan, hiçbir şeyi göstermeyen, fakat kendisi sonu gelmez dolayımsız bir çabalama olan bir irade bilincine dönüşür. Bu yüzden Schopenhauer, Kant'ın kendi epistemolojik sonuçlarının temelinde, eğer metafizikle kastedilen kendinde şeyin, bilinçteki tezahüründen bağımsız, kendinde şey olarak en iç özünün bilimsel açıklaması ise, metafiziğin mümküniyetini reddeder. Fakat onun en tam ve en dolayımsız, en gerçek tezahürü, yani İrade açısından, bir tecrübe metafiziğinin mümküniyetini kesin bir dille onaylar.

Neticede Schopenhauer kendi irade metafiziğinin dünya-muamması için bu anlamda bir anahtar olduğunu ileri sürmektedir. Herhangi bir tecrübe evresinin metafizik "gerçekliği"nin sınanması ona göre çokluğu emen bir birlik açısından olacaktır. Ne var ki bu birlik soyutlayıcı kavramlaştırma sürecinin sonucu değildir, fakat her türlü düşüncenin dolayımlı karakterine karşıt olarak somut, yani bilince dolayımsız olarak verilidir. Schopenhauer mutlak gerçekliğini tecrübenin özel bir boyutunda veya daha doğru bir söyleyişle bir tecrübe türünde arar; bunda bir koninin zirvesinde olduğu gibi, yarıçapların tümü öyle veya kaybolup farklılaşmamış bir birlik içinde erir. O "gerçek"in, tecrübenin kalanına karşıt ve karşıt niteliklerin karşılaştırılmasıyla ondan farklı—ki bu yüzden aldatıcı olduğu açıklanır—olduğunu düşünür. Schopenhauer'in temelinde nihai gerçeklik ancak fenomenlerin düzenlenmiş çokluğunun silinip kazınmasıyla mümkün olabilir. Gerçeklik fenomenal görünümüyle doğru biçimde ortaya çıkmaz; Tasavvur olarak Dünya daha çok Gerçeğin gelip geçici gölgesi, onun Maya

örtüsüdür. Yeter Neden İlkesinde ima edilen bütün kuruluş ve tutarlığın tecrübenin nihai sorunlarının çözümünde hiçbir faydası yoktur. Metafiziği öğrenmek için bilimin öğrettiklerini unutmamız gerekir: Schopenhauer'in gerçeklik teorisinin ruhu budur.

Şimdi İrade diye bilinen gerçekliğin yorumu için böyle bir metafizik kavramının sonucunu öngörmek zor değildir. Kendimizi ayrı çabalama edimlerimizde isteyen olarak biliriz. Fakat çokluk unsurunu işin içine karıştıran ve böylece tam metafizik birliği imkânsız hale getiren tam da bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalamaya dair bu bilgimizdir. İsteme bilincimiz metafizik bakımdan "gerçek"tir, bilinçli olduğundan dolayı değil, fakat ona rağmen—yani İrade olmasından ötürü. Böyle bir İrade-Gerçeklik, evrenin metafizik nüvesi, zaman içinde değildir, çünkü o her türlü çokluğu soğurur. Karakter itibariyle kaçınılmaz olarak zamansal olan bilincin kendisi metafizik Gerçekliğin bir ilineğinden ibarettir. Nihai, mutlak kendinde şey zamansal değildir, bilinçsizdir, akıldışıdır, özgürdür. "Kendi başına irade bilinçsizdir ve fenomenlerinin büyük bölümünde öyle kalır. Kendisinin bilincine varabilmesi için ikinci tasavvur dünyası eklenmelidir."[267] İrade prius, Weltprinciptir; no„j ikincil, zihin posterius, kendinde şeyin bir türevi ve salt görünümüdür. Aklın iradeye üstünlüğünü ileri sürmek bu yüzden "muazzam bir prwton yeudoj ve temel ısteron proterondur".[268]

"Şeylerin gerçekliğini oluşturan", diye ısrarla belirtir Schopenhauer, bilinçsiz iradedir ve onun gelişimi sonunda hayvan bilincinde tasavvur ve akla erişmezden önce çok ilerlemiş olmalıdır; o kadar ki bana göre, düşünce çok sonraları ortaya çıkar."[269] Bu görüş Schopenhauer'i maddeci aşırılıklara götürür. Daha önce düşünsel bir karaktere sahip olduğunu bildirdiği bütün algı ve kavram, madde ve cisim dünyasını şimdi maddi organizmalar açısından tasvir eder.[270] Zihin böylece üçüncü bir konuma indirgenir ve ikincil, kendisi tek ve yegâne Priusun, bilinçsiz kör iradenin somutlaşmış hali olan tam bir organizmanın gerekli kıldığı bir araç haline gelir. Dolayısıyla zihin beynin bir işlevidir, ki bu sonuncusu da nesnelleşmiş kavrama ve düşünme iradesidir, nasıl ki mide hazmetme iradesinin, el kavrama iradesinin, cinsel organlar üreme iradesinin vs. somutlaşmış biçimiyse. "Bütün sinir sistemi, deyiş yerinde ise, iradenin duyargasını oluşturur, ki o kendisini içeriye ve dışarıya doğru yayar."[271]

Schopenhauer bilginin gelişiminin iradenin tedricen nesnelleşmesiyle ilişkisini dikkat çekici bir tutarsızlıkla tasavvur eder. Bu bakımdan

Schopenhauer’in erken ve geç dönem eserlerindeki belli pasajlar arasında bazı aşikâr bakış açısı farklılıkları vardır; fakat Schopenhauer bakımından temel bir tutum değişikliğini ileri sürecek yeterli bir neden yok gibi görünür. Schopenhauer’in birbirine temelden karşıt iki görüşü savunduğu söylenebilir. Bir yandan şunu söyler: “Bütün duyu uzuvlarıyla birlikte, zekâ organı, beyin sistemi organizmanın artan gereksinimleri ve karmaşıklığıyla uyum içindedir.”[272] Bu sonuç Schopenhauer’in zekânın mutlak esareti teorisinden mantıksal olarak çıkar; fakat aşikâr bilinç olgularını açıklamaya yetmez. Zekânın en yüksek gelişimine her zaman Schopenhauer’in tabiri kullandığı anlamda mütekabil bir irade yoğunluğu mu eşlik eder? O zaman böyle bir temelde düşüncenin “çıkar gözetmezliği” nasıl mümkün olabilir? Schopenhauer, aşikâr ki durumun güçlüğünün farkında olarak, görüşünü değiştireceği izlenimini uyandırır. İradenin tedricen nesnelleşmesine, der, zekânın irade-temelinden tedrici bir “kurtuluş”u eşlik eder. Gelişim süreci içinde zekâ hayvansal irade-dürtüsünden tedricen özgürleşir ve kendine ait bir ideal dünya, evrensel doğa yasalarına tabi bir bilgi dünyası geliştirir. Bu Tasavvur olarak Dünyadır, Schopenhauer bunu İrade olarak Dünyanın hem tezahürü hem gerçek antitezi olarak görür. Fakat zekâ “istisnai biçimde kayırılmış belli bireylerde öyle bir noktaya varabilir ki, en yüksek üstünlük momentinde bilincin ikincil veya bilen bölümü kendisini isteyen kısımdan bütünüyle koparır ve kendisi için özgür etkinliğe geçer.”[273] Dolayısıyla deha sahibi kimselerde “bilgi kendisini bu esaretten özgür kılabilir, onun boyunduruğunu atıp, iradenin hedeflerinin tümünden kurtulabilir, tamamen kendisi için ve sadece dünyanın berrak bir aynası olarak varolabilir.” Bu Platon’un idealarının estetik bilgisi, unique bir birlik bilincidir ve hem İradenin metafizik birliğinden, hem de soyut kavram birliğinden farklıdır.

Burada Schopenhauer’in Sanat Teorisinin doğurduğu sorunların irdelenmesi, Kant eleştirisiyle doğrudan bir ilişkisi olmadığı için gerekli görünmüyor. Bununla birlikte Schopenhauer’in kendisini, metafiziğinin mutlak İradenin esareti altına soktuğu zekânın özerkliğini yeniden ileri sürmeye zorunlu hissettiğini kaydetmek gerekir. Ne var ki sanat eserlerinin duygusuz temaşasında zekânın bu özerkliği ancak geçici bir evredir. Schopenhauer dünya-muammasının gerçek çözümünü estetik değil, etik açıdan ifade eder. Zekânın zorba İradeden kurtuluşu ancak üstün bir fedakârlık ediminde iradenin yadsınmasıyla tamamlanıp nihayete erer. İradenin bu yadsınması kuşkusuz bilincin durmasını, bütün fenomenal çokluğun topyekûn ortadan kalkmasını ve Nirvananın hiçliğine gömülmeyi

içerir. Zekâ ile aydınlanan insan iradesi doğasının hayvanı andıran karakterini tanımaya götürülebilir ve kendisini kendine karşı yönelterek kendi yok-oluşunu gerçekleştirebilir. İradenin yadsınması gerçekte onun çokluğa doğru çabalayışının yadsınmasıdır; onu fenomenlerde nesnelleşmeye götüren dürtünün yadsınması—kendini sürdürme iradesinin, tezahür etme iradesinin, yaşama iradesinin yadsınmasıdır. Schopenhauer'in İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın sonunda: "İradenin tamamen ortadan kalkmasından sonra geri kalan şeyin hâlâ iradeyle dopdolu olanlar için kesinlikle bir hiç olduğunu kabul ederiz; fakat buna karşılık, iradenin dönüp kendisini yadsıdığı kimseler için bütün güneşleri ve galaksileriyle böylesine gerçek olan bizim bu dünyamız—bir hiçtir."[274] derken kastettiği budur.

Bu çok yönlü felsefenin görünürde birbiriyle bağdaşmaz unsurları nasıl bağdaştırılacaktır? Fenomenalist idealizm ve iradeci maddecilik, estetik sekincilik ve ahlaki nihilizm birbiri ardı sıra savunulur; ve Kant'ın ilkelerinin eleştirisi Eleştirel sistemin saklı tutarsızlıklarını çoğu kez açıkça ortaya koyarken teklif edilen çözümler o ölçüde yetersizdir. Bu durumun gerçek açıklaması Schopenhauer'in Kant'ın gerçek takipçisi olmadığında mı aranmalıdır? Genel olarak, nihai gerçeklik karşısındaki tavrı söz konusu olduğu kadarıyla, Kant gibi bir neo-rasyonalist olmak yerine o esas itibariyle bir irrasyonalisttir. Kant'ın tecrübenin çeşitli yönlerini ve unsurlarını birbirine karıştırmasını anlayıp eleştirmekte keskindir; fakat Kant'ın eksik biçimde kavrayıp formüle ettiği içkin organik birliklerini geriye doğru izlemek yerine o neredeyse her durumda onların fiilen ayrılıklarını öne sürecek kadar ileri gider. Bunun algı ve kavram, anlama yetisi ve akıl teorisi için de geçerli olduğu görüldü. Somut bilgi sürecinde bunların birliğini tanımak yerine Schopenhauer dogmatik bir yaklaşımla ve skolastik tarzda bunları birbirinden ayırır, böylece Kant'ın karmaşık biçimde doğru teorisinin yerine kolay anlaşılır biçimde yanlış bir teoriyi koyar. Benzer şekilde kategoriler öğretisinde, Schopenhauer haklı olarak Kant'ın "çıkarım"ının suniliğini gösterir; fakat tecrübenin kuruluşunun birlikli karakteri üzerinde haklı olarak ısrar ederken bu birlikli karakteri her bilgi "türü" için tek bir kategori açısından açıklar: causa essendi, fiendi, agendi, cognoscendi. Bütün kategorilerin esas itibariyle araçsal karakterini ve onların yorumladığı gerçekliğin ideal doğasını kavrayamaz. Dolayısıyla "Transandantal Diyalektik" eleştirisinde kendinde şeyin doğasının mekanik kategoriler açısından anlatılmasının imkânsızlığını açık biçimde gösterirken her şeye karşın "Diyalektik"in en başta gelen sonucunu—yani mekanik

kategorilerin sadece kategori olmadığı, tecrübenin teleolojik kuruluş ilkeleri açısından açıklama talep eden evreleri olduğu hakikatini gözden kaçırır. Schopenhauer Kant'ın teklif ettiği kendinde şey sorununun Pratik Aklın kaziyeleri aracılığıyla transandantal çözümünün karışıklık ve yanılgısını gösterir ve haklı olarak tecrübe sorununun çözümünün tecrübenin kendisi açısından bulunması lüzumunda ısrar eder. Fakat mekanik kategorilerin kendi başlarına nihai çözümü oluşturamayacaklarını ve dolayısıyla başka düzenleyici ilkelerle desteklenmesi gerektiğini göstermek yerine Schopenhauer nedensel olarak bağlantılı dünyanın safi bir görünüş ve yanılsama dünyası olduğunu açıklar ve gerçekliği bir başka tecrübe alanında aramaya kalkışır. Bu metafizik Gerçekliği bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan tecrübede bulur. Burada da Schopenhauer salt bilişsel tecrübeyle karşılaştırıldığında bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan tecrübenin daha derin anlamını ileri sürmekle yetinseydi, görüşü bir ölçüde savunulabilir olurdu. Fakat o İrade-Gerçekliğini Tasavvur olarak Dünya hakkında olumladığı her şeyden yoksun bırakmaya kalkar—ve bunun sonucunda artık dinamik biçimde akli olan bu bir hedefe doğru çabalama ardı arkası kesilmeyen akıldışı bir çabalama olarak tasvir edilir. Kısaca Schopenhauer'in Tasavvur olarak Dünyası ile İrade olarak Dünyası felsefi bakımdan en azından Kant'ın fenomenler ve numenler dünyası kadar birbiriyle bağdaşmazdır.

Bu yüzden Schopenhauer Kant eleştirisinden yararlanmayı başaramaz. Ustasını tecrübe dünyasını aşkın bir kendinde şeyler dünyasına atıfla açıklamaya çalıştığı için eleştirir; fakat mutlak bir tecrübe açıklamasını boyutlarından herhangi biri açısından yapmaya kalkmanın da bir o kadar boş olduğunun farkında değildir. Bildiğimiz tek tecrübenin temel özelliklerini yadsırken "İrade-Gerçeklik" tutarlı biçimde hangi anlamda tecrübenin en iç özü olarak tanımlanabilir? İrade tecrübe için üstün bir anlama sahiptir; hiçbir filozof sistemini durağan hale getirmeden, somutluk ve yaşamsallıktan ölümcül biçimde yoksun bırakmadan onu göz ardı edemez. Fakat hipostatik bir Weltprincip olarak kendi başına soyut haliyle ele alındığında tecrübenin bütün sorunlarını izah etmekte yetersiz kalacağı gibi, tutarlı bir bilgi teorisi için kendisi de anlamsız hale gelecektir. Tecrübe kendi bütünlüğünü kurucu yapısı-kendi kendini oluşturucu bütünlüğü açısından yorumlanmalıdır. Sorunlarının çözümünde unsurlarından veya boyutlarından hiçbirini göz ardı edemeyiz. Bilme tecrübenin temel bir boyutudur, ama bilme her şey değildir; Saf Aklın Eleştirisinden ve özellikle

“Diyalektik”ten öğrenilecek ders budur. Aynı şey İrade için de geçerlidir. İrade anlamını tecrübenin somut bütünlüğünde ve ancak onun kozmik sürecini oluşturan birçok etmenle ilişki içinde bulur. Tecrübede karşıtlar, karşıtlıklar ve antitezler vardır; fakat nihayetinde bunlar karşılıklı olarak düzenlenebilirliğe sahip olmalıdır ve nihayetinde tecrübe birlikli ve anlaşılabilir olmalıdır. Herhangi bir tutarlı felsefenin mümkün olduğu tek temel budur ve bu Kant’ın epistemolojik yönteminin gerçek anlamıdır. Buna karşılık Schopenhauer felsefesi, bir yerde tecrübenin bir boyutunun başka yerde bir diğer boyutunun yersiz biçimde öne çıkarıldığı ve tecrübenin kalanının üzerine konulduğu sonsuz bir çatışmayı temsil eder. Onun her sorunu bir ikilem formunda ifade edilir: ya Algı ya Kavram, ya Anlama yetisi ya Akıl, ya Bilgi ya İrade, ya Bencillik ya Fedakârlık. O hiçbir surette tecrübenin bütün muhtelif veçhelerinin ilişkilendirilerek gerçek anlamlarını bulacağı içkin birliğini tam olarak anlamamıştır. Ve bu onun felsefi sisteminin temel kusurudur, ve onun Kant felsefesinin gerçek sorunlarını anlamasını, çözümleri için tutarlı bir yöntem göstermesini imkansız hale getirmiştir.

SCHOPENHAUER ve BİREYSELLİK [275]

Bertram M. Laing

Schopenhauer'in felsefesi bireyselliği hatırı sayılır derecede göz ardı eden veya ona hakkını vermeyen bir felsefedir. İster bilgi teorisi, ister irade metafiziği, isterse ahlak öğretileri bakımından ele alınsın bireyselliğe pek fazla kıymet vermediği görülecektir. Bireysellik bir yanılsama olarak görülür ve bireyselliğin bulaştığı her şeyin kusurlu olduğu düşünülür. Bilge ideali bireyselliğe karşı olan bu düşmanlığı en katı ve şiddetli formuyla tecessüm ettirir sadece. Bu makalenin hedefi—öncelikle bir, iki ve üçüncü bölümlerde—Schopenhauer'in, felsefesinin çeşitli boyutlarında, bireyselliğe tahsis ettiği konumu sergilemek ve irdelemektir; ikinci olarak özellikle dört, beş ve altıncı bölümlerde, bu felsefi yaklaşıma birkaç eleştiri sunmaktır.

I

Schopenhauer'in bilgi teorisi özellikle Kant'ın akıl ve anlayış gücü konusundaki görüşünü hedef alır. Schopenhauer'e göre Kant'ın teorisi akla anlayış gücünün üzerinde bir yer ayırıyordu, çünkü anlayış gücü etkinliği bakımından fenomenler alanıyla sınırlıydı, halbuki akıl kendinde şeye mümkün bir ulaşma yolu sunuyordu ve metafizik bir dünya için geniş bir yol olacaktı.

Schopenhauer aklı Kant'ın ona tahsis ettiği bu saygın ve ayrıcalıklı konumdan yoksun bırakır. Akıl bütünüyle anlayış gücüne bağlı olarak gösterilir. Anlayış [idrak] gerçekliğin doğrudan kavranılışıdır; onun bilgisi objelerin, somutun, derin kavrayışının bilgisidir ve Erkennen diye ifade edilir. Bununla karşılaştırıldığında aklın bilgisi soyuttur ve "bilim" (Wissen) diye adlandırılan şeydir. O anlayış gücünün somut bilgisinden bir soyutlamadan ibarettir yalnızca. Akıl bunu genişletmez, ona sadece bir başka form kazandırır. O anlayış gücünün dünyasının bir sureti ya da tekrarıdır, halbuki diğeri in abstracto düşünülebilecek şeyden daha derindir ve bu sebepten ötürü tüketilemezdir.[276]

Schopenhauer'in akla tahsis ettiği işlev gayet pragmatik bir işlevdir. Akıl iradenin arızi ve gelip geçici bir uzvudur. O bireyin korunması ve türün sürdürülmesi—iradenin temel yapısını oluşturan iki etkinlik için bir

araçtır. Anlayış gücü her zaman içinde bulunan an ile sınırlıdır. Halbuki akıl karmaşık sezgilerin ya da algıların yerine soyut kavramlar yerleştirebilir ve bu bakımdan büyük bir pratik değere sahiptir. Soyutlama demek bilginin istenen doğrultuda daha kolay kullanımı için bir yığın yararsız şeyi bir kenara bırakmak demektir. Sözgelimi bilimsel form denilen ve sınıflandırma diye bilinen şey için durum böyledir. Soyut bilgi düzene sokulabilir, muhafaza edilebilir, iletilebilir. Ahlaki eylem bakımından akıl iradenin belirlenmesine değil, sadece eylemin aydınlatılmasına hizmet eder; ve genel olarak o efendisinin, yani iradenin hizmetindeki ücretli işçiden başka bir şey değildir.[277]

Pratik kullanım için tasarlandığından akıl her nerede etkinlikte bulunsa beraberinde kökeninin izlerini taşır; yapısında bireysel ve öznel unsurlar esaslı bir yer tutar. Doğal olarak en fazla ilgili olduğu şey hayatı dolduran istekler ve ilgilerdir. Bedenin gereksinimlerini tatmin edecek şeyin peşine takılma eğilimi vardır. Şeyler ve insanlar arasındaki uçurumlar onun pratik yapısından kaynaklanır. Bu uçurumlar nedeniyle her insan bir başkasının yaşadığı dünyadan farklı bir dünyada kendi başına yaşar görünür. Gerçek olanın ince değişimlerini fark edemez ve en yatkın olduğu şey imalattır: Sanat ve ahlak gibi daha incelikli şeyler için kısır ve verimsizdir.[278]

Akla ait olan bu kusurlardan kurtulmuş daha yüksek bir bilinç aşaması vardır. Bu dehanın bulunduğu seviyedir ve evrensel olanın, Platon'un anladığı anlamda İdeaların doğrudan kavranılışından ya da sezgisinden oluşur. Burada sözü edilen idealar ne soyut sebep kavramıyla ne de Locke'un düşündüğü idea ile karıştırılmalıdır.

Bu üçüncü aşamadaki zihinsel tavır her türlü öznel unsurlardan serbest veya kişi ya da iradeyi işaret eden şeylerden bağımsız saf nesnellik tavrıdır. Burada söz konusu olan her türlü çıkarın tam bir yokluğudur, insanın kişiliği ve onun ilişkileri bütünüyle unutulmuştur. Özne ne zaman, nerede, nereden ve niçin sorularını sormaya son verir; bütün gücü ve kuvveti ile nesnenin içine gömülür ve kendini bütünüyle onun içinde kaybeder. Geriye saf özne, nesnenin saf aynası kalır ve o iradesiz, acısız, zamansız bilgi öznesidir. Schopenhauer bununla her türlü bireysellik duygusunun kaybolduğunu ya da bireyselliğin bütünüyle aşıldığını ifade etmek ister. Neticede burada hem mutsuzluk hem sefalet saf dışı edilmiştir ve böylece dünyanın ıstırabından kurtuluş sağlanmıştır. Ne var ki bu tavır gelip geçicidir: Bunun uzunca bir zaman sürdürülmesi mümkün değildir. Saf sezgiyle algılanan nesnenin, hangi türden olursa olsun, iradEmizle ya da

personamızla ilişkisi tekrar bilince dahil olur olmaz büyünün sonu gelmiş olur. Böylece Yeter Neden İlkesinin egemen olduğu bilgi alanına geri düşeriz ve bizim de dahil olduğumuz bir zincirin evrensel değil, tikel unsurunu kavrarız.[279]

II

Schopenhauer, Kant'a karşı olarak kendinde şeyin bilgisinin mümkün olduğunu ve böyle bir bilgiye kendi öz-bilincimizde sahip olduğumuzu savunur. Bu deruni hayat içinde özne sadece gerçekliğe nüfuz etmekle kalmaz, fakat dünyanın gerçek özüdür.[280] Schopenhauer'e göre bu iç hayat iradedir. Fakat o iradenin hiçbir surette, sözgelimi güdü biçiminde, bilgiye bağlı ya da onunla ilişkili olduğu fikrinde değildir. İnsan iradesine eklenen bilgi bütünüyle ikincil niteliktedir ve organik gereksinimlerin artan karmaşıklığı ve çeşitliliğinin zorunlu kıldığı bir şeydir. Zihin denen şey bütün izlenimlerin pratik amaçlar için toplandığı fenomenal bir noktadan başka bir şey değildir.[281]

Bilgi onun özünden çıkarıldıktan sonra geriye iradeyi karakterize etmek üzere kalan şey his ve duygu yaşamıdır: Arzular, umutlar, korkular, sevgiler ve nefretler. O dışarıdan bedene ait bir edim gibi görünen şeyin iç boyutudur. Onun temel doğası soyut tabirlerle sürekli çabalama ya da mücadele olarak ifade edilebilir, bu ikili bir yapıya sahiptir—bir yanda açlık korkusu ve ölüm endişesinde görüldüğü gibi bireyin kendi kendini koruması diğer yanda cinsel dürtünün yoğunluğunda ve üremeye gösterilen arzulu özende görüldüğü gibi türün sürdürülmesi. Schopenhauer bireyin dolayımsız olarak bildiği ya da doğrudan hissettiği bu iki yönlü etkinliğin ya da iç tecrübe ve dürtülerin kapsamlı bir ifadesi olarak "yaşama iradesi" tabirini kullanır. Bu bir varolma, hayatta kalma mücadelesidir, fakat kördür ve hiçbir surette hayatın kıymetine dair nesnel bir bilginin sonucu değildir. O ardı arkası kesilmez, yorulmaz usanmaz bir etkinlik, gayriakli bir dürtüdür, bu haliyle kendi deviniminin kökenidir ve hiçbir surette dış dünyada yeter sebebe sahip değildir.[282]

Dünyadaki her şey insanın iç tecrübesi temelinde yorumlanmalıdır. Fiziksel ve organik fenomenlerin içyapısı yaşama iradesidir. Her şey hayata atılır ve onun için mücadele eder, bir sonraki hedef aynı olanın mümkün en yüksek gelişimidir.[283] Bunun bir sonucu olarak dünya hakkında teleolojik bir yorumda bulunulamaz. Dünyada var gibi görünen teleoloji ya da aracın amaç için varoluşu sadece dünyanın içyapısını oluşturan tek bir iradeyi dışa vurur ve tamamen zihne bağlıdır. Dünya-sürecini arkasındaki tek iradeyle

ilişki içinde görürsek, onun iradenin kendi kendisini tükettiği bir süreçten başka bir şey olmadığını anlarız. Bu süreçte araç ve amaç ayrımı çözülüp sona erer. Her şey ve özellikle her organizma kendi varoluşunu ancak diğerinin sürekli hayattan el çekmesi [zevali] sayesinde elde eder ve sürdürür. Bir hayatın kaybı başka bir yerde bir kazançla dengelenir ve bütün dünyada bir denge muhafaza edilir, olup bitenin tamamı bir met cezirden başka bir şey değildir.[284]

Bir bütün olarak dünyanın amacı yoktur. İradenin sebebinden, kendisine doğru çabaladığı bir hedeften söz etmek mümkün değildir. Schopenhauer bunu savunur, çünkü her ne kadar hareket noktası bir güdüyle ilgili olan insan iradesiyse de güdünün iradeyi izah edemeyeceğini veya onu belirleyemeyeceğini ileri sürer. Güdü belli bir anda bireysel iradenin ancak doğrultusunu gösterir. Bir bireyin neden istediğini sormak saçmadır. İstiyor çünkü onun özü istemek, irade etmektir diyebiliriz ancak; ve bu bitmez tükenmez mücadele, sonsuz etkinliktir. Bu sebepten ötürü dünyada sonsuz oluş ve nihayetsiz akış, sürekli doğum ve ölüm vardır. Hayvanlar yer, ve her yıl kendi türlerini yeniden üretir. Peki bütün bunlar nereden çıkmaktadır? Söylenebilecek olanın tamamı bunun hayatın, iradenin etkinliği olduğudur; bu açlık ve cinsiyet dürtüsünün doyurulmasıdır.[285]

Fakat Schopenhauer nasıl ki bilgi teorisindeki en önemli yeri evrenselin sezgisine ya da idrakine ayırmışsa irade metafiziğinde de en yüksek değeri evrensele—idealara ya da türlere hasretmiştir. İrade kendisini en tam haliyle bireyde değil idealarda ya da türde izhar eder. İlki yok olur, fakat onun doğasını belirleyen idea ya da onun ait olduğu tür bakidir. Doğayı nesnel olarak görürsek—bir amaçtan söz etmek artık ne kadar mümkünse—onun tek bir amacının olduğunu fark ederiz; ve bu türün muhafazası ya da ideaların korunmasıdır. Tür ya da ideanın önünde birey bütün anlamını kaybeder; onun hayat yolu bir rüya ya da bir tragedyadan başka bir şey değildir. Doğa için bireyin ancak dolaylı, yani türün korunması için bir araç olarak değeri vardır. Yaşama iradesi kökünü bireyde değil türde bulur. Tür için doğa, tohumun muazzam boyutlarda fazla üretimi ve cinsel dürtünün yoğunluğunda görüldüğü üzere, aşırı özen gösterir. Fakat bireyi sadece bin türlü yoldan en önemsiz kazalarla değil, birey türün sürdürülmesi amacına hizmet ettiği andan itibaren, temel ve önceden belirlenmiş bir tarzda da feda etmeye her zaman hazırdır. Doğanın neden türün muhafazasına çalıştığını ortaya çıkarmaya kalkmak boş bir iştir. Sanki görünen sadece odur ki doğa

bu kadar büyük bir özenle vücuda getirdiği ideaların, kalıcı formların hiçbirini kaybetmeye yanaşmamaktadır.[286]

III

Schopenhauer ahlak sorununu daha tecrübi bir tarzda ele alır ve ancak gerçek tecrübe içinde ahlaki bir değer izafe edilen davranışın bütünüyle diğerkâm, çıkar gözetmez bir davranış olduğunu ileri sürer. Biricik ahlak ilkesi merhamet yahut sempatidir. Olumsuz yanından bakıldığında, ahlaki davranış doğrudan veya dolaylı, her türlü bencilce—öznenin iyiliği veya kötülüğü, sonuçlarından duyulan korku, kişisel saygınlık ya da insanların ne düşüneceği endişesi ve benzeri gibi—unsurun içinde kendisine yer bulamadığı davranıştır. Olumlu yanından bakıldığında ise özünü bütünüyle bir başkasını, onun iyiliğini ve mutluluğunu düşünmede bulan davranıştır. Soyut tabirlerle ifade edilecek olursa ilke şudur: Hiç kimseyi incitme, mümkün olduğu kadar herkese yardım et. Ve somut formu içinde bu ilke merhamet yahut duygudaşlık ile fedakârlık olarak ortaya çıkar. Böyle bir ahlaki davranış bu soyut ahlak ilkesinin bilgisinden değil, bütün bireylerin özdeşliğinin derinden kavranışından ya da bireyler arasında zaman ve mekân sayesinde ortaya çıkan aldatıcı farklılığın özüne nüfuz edilmesinden kaynaklanır. Ahlaki davranışın öznesi bir başkasının ıstırabını ya da mutluluğunu kendi ıstırabı ya da mutluluğu olarak hissetmez, çünkü bu gerçek ahlakilik içinde kendisine yer bulmaması gereken bencillik unsurunu devreye sokacaktır, o kendisininkini nasıl kendisininki olarak hissediyorsa başkasınınkini de başkasınınki olarak hissetmelidir.[287]

Ne var ki Schopenhauer ahlak teorisine hazcı bir değer katar ve böyle yaparak duygudaşlık ilkesinin ötesine sürüklenir. Ona göre müspet ve gerçek olan sadece acıdır. Her türlü insan eylemi ihtiyaç ve ıstıraptan kaynaklanır. Dolayısıyla sözgelimi içimizde doğrudan merhamet hissini uyandıran başkalarının ıstırabı ve çaresizliğidir, bahtiyarlık bizi kayıtsız bırakır. Diğer yandan her türlü haz ya da hoşlanma bütün anlamını bir önceki istek ya da yoksunlukta bulur ve dolayısıyla bütünüyle menfi bir niteliğe sahiptir. Bunun bir sonucu olarak hayat esas itibariyle ıstıraptır: Bir istekten diğerine, bir yoksunluktan bir başkasına geçiştir, dürtü her ne kadar sürekli tam doyum vaat ederse de ulaşılır ulaşılmaz bir başka forma bürünür ve yeni bir çabayı tahrik eder. Bunun temeli iradenin bir sonunun olmamasında yatar. Esasen dünyadaki ıstırap ve sefaletin kökeni de iradenin özünde saklıdır ve insan da esas itibariyle irade olduğu için ıstıraba mahkûmdur. Bu hazcı ölçüte vurulduğunda dünya hiç olmaması olmasından

hayırlı olan bir şeydir; ve her insan varolmaması gereken, fakat varolduğuna göre ıstırap ve ölümle hayatının kefaretini ödemesi gereken bir varlıktır.[288]

Schopenhauer temeli şeylerin özünde olan bu ıstırabın verdiği ürküntü ile duygudaşlığın yetersiz bir ilke olduğunu görür. Eğer bir kimse bireyler arasındaki farklılığın doğurduğu yanılsamanın içyüzünü anlarsa her türlü bencillik ve saldırganlığın büyük tragedya ve komedyayı kendi hesabına oynatan tek iradenin doğurduğu ıstırap anlamına geldiğini görür. Fakat duygudaşlık, her ne kadar dünyadaki acıyı azaltsa da ıstırabı kökünden kaldıramaz, ya da başkaları için yaşama ve onların mutluluğunu aramada kişi iradeyi kendisine göründüğü şekliyle ileri sürmekten görünürde uzak duruyorsa da yine de onu özlerinin kendisininkiyle aynılığı dolayısıyla başka bireyler aracılığıyla ileri sürmeyi sürdürüyordur.[289]

Hayatın değersizliği karşısında tek kurtuluş yolu vardır. Istırabın ortaya çıktığı kök yok edilmelidir. Fakat bu kök iradenin kendisi olduğu için kurtuluş yolu yaşama iradesinin yadsınmasıdır. Bu intihar değildir, çünkü intihar sadece bireyin ölümü anlamına gelir; fakat iradenin yadsınması aynı zamanda türü de içine almalıdır. Yaşama iradesi kendisini hayatın korunmasının ardından açlık ve susuzluğun giderilmesi formunda bir çaba ve cinsellik dürtüsü formunda türün devam ettirilmesi olarak gösterir. Beden iradenin tezahürü olduğu için yaşama iradesi tatmin bekleyen her türlü bedeni istek ve gereksinimin bir toplamıdır. Sağlıklı durumunda bedenden ayrılamayan bütün bu gereksinimlerin tatmini iradenin bütün edimlerinin temelidir ve yaşama iradesinin olumlanmasını oluşturur. Buna karşılık iradenin yadsınması çeşitli bedensel gereksinimlerin tatminine karşı koymaya dayanır. O insan hayatının muhtevasının oluşturan her şeye karşı duyulan nefrettir. Kişi evlenmemeyi tercih eder, yani cinsiyet dürtüsü formunda yaşama iradesini yadsır; yoksulluğu, yemekten içmekten el çekmeyi, kendi kendine eziyet etmeyi seçer, ta ki sonunda ölüm gelip iradesini huzura kavuşturuncaya kadar, hayatı koruma formunda yaşama iradesini yadsır.[290] Bu azizin yaşama ülküsüdür ve sadece felsefi bir öykü değildir, sözgelimi Hıristiyan azizler ve şehitlerce örnekleri sunulduğu üzere, gerçek bir yaşam yoludur.

IV

Schopenhauer kayıtsız koşulsuz idealist bir bakış açısı benimser ve bunun bir ölçüde dogmatik ve eleştirel olmayan bir tarzda gerçek ve dürüst bir felsefe için mümkün yegâne bakış açısı olduğunu savunur.[291] Fakat

idealizmin yakasını bırakmayan güçlük nesnel dünyaya hakkını vermek, ve bu yapılamadığı takdirde, bireyselliğin gereken düzeyde tanınmasını sağlamaktır. İdealizmin bu güçlüğü Schopenhauer'in teorisinde, idealizminin büründüğü aşırı biçim nedeniyle daha da yoğunlaşmış olarak karşımıza çıkar.

Schopenhauer görüşünü "bilinç olguları" dediği şey üzerine dayandırır ve sadece bilincin doğrudan verili ve dolayımsız olarak kesin olduğunu savunur. Sonuçta nesnel dünya başından itibaren zayıf bir konuma yerleştirilir ve bireyselliğin teorik olarak korunmasında sergilenen zafiyetin ilk adımı atılmış olur. Schopenhauer görüşünü savunmaya çalışmaz, onu kendiliğinden aşikâr ve doğru olarak kabul eder.

"Bilinç olguları" deyimine iliştirilen belli bir belirsizlik vardır, fakat Schopenhauer'in teorisinin eğilimi ondan anladığı şeyle ilgili herhangi bir kuşkuya yer bırakmaz. Onun için bu sadece farkında olduğumuz herhangi bir obje ya da şey anlamına gelmez, keza bu duygu ya da heyecan gibi herhangi bir ruhsal durum da değildir. Schopenhauer'e göre bildiğimiz her şey bilincin içinde yer alır ve bir kimsenin bildiği her şey, onun tarafından bilindiği için sadece onun bilinci için vardır.[292] Savunduğu görüş aşırı bir öznel idealizmdir:[293] Her bireysel varlık kendi bilinciyle sınırlıdır ve hiçbir surette onun ötesine erişemez. Onun idealizmi şu basit "dünya benim tasavvurumdur" (Vorstellung)[294] önermesiyle hülasa edilir. Schopenhauer görüşünü kanıtlanmamış ve hiçbir surette kendiliğinden aşikâr olmayan, bildiğimiz şey bilincimizin içinde olmalıdır varsayımı üzerine oturtur. Bilgi sorunuyla ilgili olarak açık biçimde birbirinden ayrılması gereken iki kavram vardır—bilinç içinde mevcudiyet ve bilinç için mevcudiyet ya da ilişki. Bu iki kavram arasında önemli bir fark vardır ve önemli ölçüde farklı sonuçlara götürürler. Bir "bilinç olgusu"nun hiçbir surette bilinçte varolması gerekli değildir; bir şeyin bilgisi şu veya bu biçimde zihin için bir şeyin sadece mevcudiyetine delalet edebilir; ve Schopenhauer'in bu iki kavramı birbirine karıştırarak yaptığı gibi, birini diğerine karşı geçerliliğini tesis etme ya da her birinin kendi üstünlüklerini tartışma çabası içinde olmadan, bir felsefenin temeli olarak almak tehlikelidir.

En kati ve kuşku götürmez olandan hareket etme arzusu ve doğrudan verili olan yalnızca bilinç olduğu ve dolayımsız kesinliği de ancak o sağlayabileceği için, kesin olan her ne ise bilinçte yer almalıdır inancı Schopenhauer'in düşüncesini hangi etkilerin yönlendirdiği sorusunun cevabıdır. Eğer bir olguya bilinçte varolmama imkânı bahşedilirse

böylelikle kesinliği imkânsız hale getiren bir yarığın oluşacağı fikrindedir sanki. Fakat bir kez daha işaret etmek gerekir ki "bilinçte varolmama" zorunlu olarak "bilinçle hiçbir ilişkisi olmama" ile aynı şey değildir; burada sorun, bilmede bilinçle bilinen şey arasında varolan ilişkinin türüyle ve bu ilişkinin "bilinç içinde" deyimiyle gerektiği gibi ifade edilip edilmediğiyle ilgilidir. Ne var ki bir olgunun bilinç içinde olduğunu varsayarken bile onu bu sebepten ötürü kesin olarak kabul etmek için daha büyük bir nedene sahip değiliz. Bir olgunun açıklığının-kesinliğinin üstünlüğü onun bilincin içinde veya dışında olmasına bağlı değildir. Her iki durumda da emin olduğumuz o şeyin ne olduğunu belirlemek zorundayız; hatta duygu ve heyecan gibi iç veya öznel haller söz konusu olduğunda, pekâlâ onların içyapıları hakkında yanılmamız mümkündür.

Schopenhauer felsefenin deneysel bilimler gibi nesnel dünyayı basitçe var kabul edemeyeceğini, bilakis onun ilk ve en temel olanın ötesine geçmesi gerektiğini ileri sürer;[295] ve ona göre ilk ve en temel olan şey bilinç olgularıdır. Bu görüşün altında yatan ve Schopenhauer'in bütün bilgi teorisinin temelini oluşturan şey bilincin böyle bir ilk ve temel karaktere sahip olduğu varsayımıdır. Schopenhauer'in kendisi böyle bir varsayımı savunmaz, ancak yine de böyle bir varsayımın doğruluğu kendiliğinden açık değildir. Dış dünyanın bireyin bir "iç" dünya için edindiği bilincin temel bir koşulu olduğunu göstermek genellikle Kant'ın önemli başarılarından biri olarak kabul edilir. Günlük hayatta "bilinç olguları"ndan değil, "olgular"dan söz ettiğimizin hatırlanması da önemlidir, bu dolaylı olarak bu olguların bunlar hakkındaki bilincimizden bağımsız olarak bir dış dünyanın özünü oluşturdukları anlamına gelir. "Olgular"ın "bilinç olguları"na dönüşmesi aslında felsefi bir teorinin başlangıç noktası olmak yerine sonucudur; ve "olgular"ın bağımsız bir dış dünyaya ait olarak değil "bilinç olguları" olarak görülmesi için felsefi bir temellendirmeye ihtiyaç vardır.

Bilinci ilk ve asli görüp, sair her şeyin bilinçte yer aldığını kabul ederek Schopenhauer nesnel bakımdan gerçek bir dış dünyanın ezelden beri mevcut olduğu ve zihne duyular vasıtasıyla girdiği inancını saçma bularak bir kenara bırakır. İdealizm onun için nesnel dünyanın izafi ve koşula bağlı bir varlığa sahip olduğu anlamına gelir.[296]"Bilinç olguları" deyiminin onun için sahip olduğu saklı anlam onu bilgi ile varoluş arasındaki karmaşıklığa götürür ya da onu bu ikisini birbirinden ayırmanın yeterli sebebinin olup olmadığını sorgulamaktan alıkoyar. Varolan bilinenle ya da

bilinçte olanla özdeştir. Varoluş bilgi ilişkisinde tüketilir. Şeylerin varoluşu onların bilgisine bağlıdır ve bu ilişkinin dışında onların varlıkları tükenir. Burada aşırı bir öznelciliğe ulaşırız; bu bir nesnenin ortak bir bilgisine ulaşabilmek için anlaşılmasına dönük birçok kafanın ortak çabalarını anlaşılmaz hale getiren ve neticede şeyler ya da nesnel bir dünya aracılığıyla farklı bilinçler arasında bir birliktelik imkânını ortadan kaldıran ve bilgi ile varoluşu özdeşleştirmek suretiyle başvurulacak başka bir merci sunmadığı için bilgideki bir farklılığı bireyler arasında mutlak ve aşılmaz bir engele dönüştüren bir öznelciliktir.

Schopenhauer bizzat, buradaki görüşünün Kant'ın zaman, mekân ve nedensellik (Kant'ın diğer kategorileri hesaba katılmaz) öğretisine dayandığı iddiasında bulunur. Fakat bu iddia bütünüyle kabul edilemezdir. Kant'ın öğretisi ona "bilinç olguları"ndan başlamak için gerçek bir savunma sağlamaz, ama o Kant'ı bu deyimin altında yatan varsayımın ışığında yorumlamak ve bu varsayım karşısında onu ikincil bir konuma indirmek eğilimindedir.

Kant öncelikle bilgi sorunuyla ilgileniyordu ve bir şeyin kendinde varlığıyla ilgili bir soruyu asla sormamıştı. Asla bu varlıkla ilgili kuşku izhar etmemişti, ama onun bilgisiyle ilgili kuşkuları vardı. O basitçe kendinde şeyin, bize göründüğü ya da bizce bilindiği kadarıyla, kaçınılmaz olarak zaman, mekân ve anlayış gücünün kategorilerinin koşulları çerçevesinde görüneceğini savunuyordu. Objelerin bilgisi ona göre bu a priori formların faaliyetinin bir parçasıydı ve bu yüzden kısmen öznel olarak belirleniyordu. Buna karşılık Schopenhauer bilgi ve varoluşu birbirine karıştırır ve Kant'ı zihnin, a priori formları aracılığıyla, şeyler hakkındaki bilgimizi belirlediğini değil de, şeylerin dünyasını yarattığını savunuyormuş gibi yorumlar. Dolayısıyla Schopenhauer için nesnel dünya ve onun düzeni koşulsuz ve kendinde mevcut değil, fakat zihinde (hatta zihin onun bir işlevi olduğu için beyinde) ortaya çıkar ve bütünüyle onda varolur. Bu öğreti Schopenhauer'in düşüncesinin altında yatan bilincin temel ve asli olduğu yolundaki varsayımın bir sonucudur ve Kant'ın öğretisinin onu doğrulayan tek yanı bilinen dünyamızın bilen zihin tarafından belirlendiği iddiasıdır.

Kant'tan bu sapma Schopenhauer'i hocalık payesini kendisinin verdiği üstadının kaçınmak için büyük özen gösterdiği bir konuma—yani zaman ve mekân dünyasının bir yanılsama olduğu görüşüne götürür. Bilgi ile varoluşu birbirine karıştırması sonucunda zaman ve mekân, Kant için olduğu gibi,

sadece bilginin koşulları olmaktan çıkmış, aynı zamanda şeylerin dünyasının varoluşunun koşulları haline gelmiştir. Sonuçta Schopenhauer Kant'ın kendisinin mümkün gördüğü fakat takip etmeyi reddettiği teorisine döner. Kant'ın sadece bir bilgi sınırlaması gördüğü yerde Schopenhauer yanıltıcı bir varoluş dünyası görür; Kant'ın zaman ve mekân kategorilerini haklı olarak bilgi objelerine atfettiği yerde Schopenhauer bu niteliklerin sadece objelere ait göründüğünü savunur. Schopenhauer için nesnel dünyayı vücuda getiren ve formları aracılığıyla karakterini belirleyen zihindir. Zaman ve mekân onun "bireyleşme ilkeleri" dediği şeydir ve onlar olmaksızın mekânsal olarak ayrı, bağımsız ve farklı şeylerin dünyası varolamaz. Dünya mekân ve zaman bakımından ayrı ve bağımsız sayısız şeylerden oluşan haliyle görünen doğasını onlara borçludur. Burada Kant ve Schopenhauer arasındaki farklılık ilkinin zaman ve mekânı, ikincil nitelikler analojisine göre zihnin formları olarak görmesinden kaynaklanır, ki bunlar şeyin kendisinde değil fakat bilen öznede mevcuttur. Dolayısıyla bilinen şeylerin mekân ve zamanla ilgili nitelikleri ikincil nitelikler olarak görülür, bunlar ifade edildiği üzere şeylere ait değildir, özneden kaynaklanırlar; ve Kant görüşünün bu yorumunu açıkça reddetmiştir.[297]

A priori kavrayış formları olarak Kant'ın zaman ve mekân görüşünün (ve dolayısıyla Schopenhauer'in görüşünün) kendisi eleştiriye açıksa da Kant nesnelere ait zaman ve mekâna ait unsurların gerektiği ölçüde kabulünü sağlamada başarılıdır. Schopenhauer bunu başaramaz ve neticede bireyselliği felsefi olarak muhafaza edemez. Bireysellik bireyleşme ile karıştırılmamalıdır ve zaman ve mekâna ait etmenler içinde tüketilmez; halbuki Schopenhauer onu bu yönde görmeye dönük bir eğilim sergiler; gene de bu etmenler kısmen de olsa onu tanımlamaya hizmet eder; ve sadece görünüş bakımından bireyselliğe ait olarak kabul edildikleri durumda bireysellik bir yanılsama olarak görülme tehlikesi ile karşılaşır.

V

Ne var ki Schopenhauer'in maddi dünyanın bir yanılsamadan ibaret olduğu yönündeki görüşünün, zaman ve mekân formlarıyla zihin görüşünün dışında bir ikinci kökeni daha vardır. Bu köken kendinde şey hakkında mümkün olduğunu kesin bir dille ifade ettiği bilgidir. Böyle bir bilgi derinlerimize daldığımız zaman elde edilir; ve biz o zaman kendinde şeyin irade olduğunu keşfederiz. Her şeye karşın, hatta Schopenhauer'in görüşüne göre bile, bu bilginin nasıl elde edilebileceği karanlık kalır. Onu felsefi bakımdan mümkün hale getirmek için bilginin nihai koşulunu özne-nesne

ilişkisineindirger,[298] fakat iradenin bilgisinin bu durumda dahi parça bölük (Schopenhauer'in olacağını kendisinin de kabul ettiği üzere, çünkü hâlâ zaman koşulu içinde gerçekleşir)[299] ve fenomenal (Nietzsche'nin daha sonra savunduğu üzere) olmaktan öteye gidip gidemeyeceği ile ilgili güçlük giderilmiş olmaz. Kant'ın imkânsız olduğunu savunduğu bu bilgiyi Schopenhauer buna rağmen temellendirmesinde dış dünyanın bir yanılsama olduğunu ortaya koymak için bir kaldıraç olarak kullanır.

Ne var ki temellendirmenin geçerliliği içerdiği varsayımlarla yok edilir. Şeylerin dış dünyası iradenin iç ve gerçek dünyasıyla karşılaştırılarak ikinci plana itilir. İradenin kendisine izafe edilen bu yüksek anlama neden sahip olması gerektiği temellendirilmeden bırakılır. Nitelikler iradeye ve dış dünyaya gayet keyfi bir şekilde izafe edilir. İradenin bir ve bölünmemiş olması, birliğin yalnızca irade için geçerli olup çokluğun şeylerin dünyasında karşılaşılan bir keyfiyet olması iradenin üstünlüğünü doğrulamaz. Fakat böyle bir ayrım bile, birliğin çokluğa yakıştırılmayan esrarlı bir kıymete sahip olduğu varsayımından ayrı olarak, bizzat Schopenhauer'in görüşüne göre savunulması imkânsız bir ayrımdır, çünkü nesnelleşmesi dış dünyayı oluşturan iradenin çok çeşitli işlevlerinin olduğu söylenir. Dolayısıyla çokluk onun karakteristiğidir. Ve ayrıca kendinde şey ile dış dünya arasındaki ilişki nesnelleşme diye ifade edilen şey ise eğer, neden gerçek olan "iç", yanılsama da onun nesnelleşmesi olsun? Bunu anlamak güçtür; ve bu güçlük Spinoza'nın düşünce ve uzam paralelliğinden yola çıkan fakat sonra hareket noktasını unutup kademe kademe düşünce ya da zihne, yani öznel olana üstünlük ve öncelik tanıyan teorisinde karşılaşılana benzer bir güçlüktür.

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisinin temelinde de yetersiz bir irade görüşü yatar. Bir dünya açıklamasında insanı hareket noktası yapmamız gerektiğini savunmasına karşın bunu unutup iradeyi bilgi unsurundan yoksun bırakmaya ve iradenin insan tecrübesinde ona bağlı olduğu görülen bilgiden tamamen ayrı bir şey olduğunu ileri sürmeye kalkar. İradeyi safi soyut bir varlık haline getirmek ve onu her şeyde bir ve bölünmemiş olarak hazır bulmak bunun bir sonucudur. Onun duygudaşlık ya da çıkar gözetmezlik ilkesi bu saf soyutlama üzerine oturur; ve sırf bütün farklılıklar ortadan kaldırıldığı, her bir birey soyut olarak birbirine denk olduğu ya da her birinde aynı irade varolduğu için tam bencillik de tam özgecilik [diğerkâmlık] kadar makul bir temele sahiptir.[300] Bunun bir ikinci sonucu da şudur: Genellikle ahlaki hayatın muhtevası olarak

adlandırılan şey—peşinde olunan sonuçlar, amaçlar, vs.—iradenin bütünleyici bir parçasını oluşturmaz. Bu muhteva sadece görünüş dünyasına aittir.[301] Neticede ahlaki hayat asılsız ve aldatıcı bir şey haline gelir; Schopenhauer'in onda görebildiklerinin tamamı iradenin müspet olan hiçbir şeyi gerçekleştirmeyen ve her zaman hayal kırıklığına mahkûm olan, hiç durmayan, dinmeyen deviniminden başka bir şey değildir. Nesneler dünyasını iradenin nesnelleşmesi olarak görmesi nesnelerde herhangi bilinçli bir istemenin asli bir koşulunu görmesini gerektirir. Bu bakımdan metafizik özlerin çok fazla etkisi altında kalmış ve iradeye bir cevherin özünden çok fazla şey yüklemiş görünür. Hayatı dolduran her türlü istek ve ihtiyaçlar organizmada değil iradede kökleşmiştir. Somut bilinçli organizmayı görmezden gelip soyut bir iradeyi her şeyin temeli olarak kabul etmek ve iradenin etkinliği için alan bulduğu nesneler dünyası ile bilinçli organizmanın ilişkisini önemsememek suretiyle Schopenhauer bireyi his ve duygu dünyasıyla sınırlar, iradeyi her türlü hedeften mahrum eder ve tam bir ahlaki yanılsamacılığın kapısını aralar. Bir çevre aracılığıyla daha yüksek hayat formlarının peşinde sürekli bir çaba olarak irade tasavvuru aklına gelir ve türlerin kökeniyle ilgili daha özgün biyoloji teorisinde bundan faydalanır,[302] fakat bu onun düşüncesinin deyiş yerinde ise tesadüfi bir yan kolundan ibarettir ve onu ahlaki amaçlar bakımından geliştirmemiştir.

Schopenhauer'in irade görüşünün yetersizliği dehanın saf nesnelliği dediği şeyde ve iradenin yadsınmasında açıkça ortaya çıkar. Görünüşe bakılırsa o sanatçının ve müzisyenin tavrında iradenin kaybolduğunu ve azizde bütünüyle yok edildiğini savunur gibidir. Ancak burada en az açlığın giderilmesinde olduğu kadar belirgin bir irade edimiyle karşılaşırız. Schopenhauer'in aksini düşünmesinin sebebi öncelikle iradeden amaç ya da amaçlılık denilen şeyi çıkarması ve iradeyi bedensel gereksinim ve arzularla karıştırmasıdır; ikinci olarak bireyselliği ve onunla irade arasındaki ilişkiyi yanlış anlamasıdır. Açlığın giderilmesi ile sanatçının tavrı arasındaki fark birinde iradenin mevcudiyeti diğerinde yokluğu değildir, fakat amaç ve ona erişmedeki farklılıktır.[303] İkisi arasındaki fark da birinde bireysel ve öznel unsurların mevcudiyeti, diğerinde bireyselliğin aşılması ya da her türlü öznelliğin ortadan kaldırılması değildir. Schopenhauer bireysellik ile bencillik ya da öznellik arasında açık bir ayrım yapmaz görünür. Her irade edimi bireysellik unsurunu içerir, çünkü irade bir bireyin iradesidir (Schopenhauer soyut irade görüşü nedeniyle gayrı şahsi bir iradenin ya da

herhangi bir bireye ait olmayan bir iradenin varolabileceğini düşünür gibidir), sonra takip edilen amaç bireyin kendisi için bir amaçtır ve onun kişisel yaşamıyla sıkı sıkıya irtibatlıdır. Bu gerçek elbette her irade ediminin bencil olduğu ya da her edime eşlik eden bilginin öznel tonlarla renklendiği anlamına gelmez; fakat Schopenhauer bunun böyle olacağını savunur, çünkü onun için bireysellik tamamen öznel bir şeydir, zira beden zaman ve mekân içinde bir objedir ve sadece bilen özne için vardır. Bu sebepten ötürüdür ki ona göre nesnellik bireyselliğin ya da aynı şey demek olan zaman ve mekânın aşılmasıdır[304] ve bu nesnellik içerisinde öznel tonlarla boyanmış bilgisiyle bedenin gereksinimlerini karşılamakla uğraşan irade ortadan kaybolur. Oysa bunun yerine nesnel bir tavır—bu ister sanatçının tavrı, saf diğerkâmlık olsun, ister azizin tavrı fark etmez—içinde bireyselliğin, aşılmak yerine, en tam haliyle gerçekleştirilmesi gerektiği söylenmelidir; ama böyle bir görüş savunulacaksa Schopenhauer'in gerek dünya, gerek bireysellik, gerekse irade görüşünün reddedilmesi gerekir.

VI

Schopenhauer'de, iradeyi kendinde şey haline getirmekle gerçekte ulaştığından çok daha derin bir anlama sahip bir kavramı el yordamıyla aradığı hissini uyandıran pasajlar vardır. Mekân ve zamana ait nitelikler olarak tezahür etmiş olandan daha derin bir bireysellikten söz eder[305] ve onun bütün insanlarda aynı ve bölünmemiş olan, böylelikle insanlar arasında zaman ve mekândan kaynaklanan yüzeysel farklılıklardan daha temelli bir kimlik oluşturan bir irade olduğunu görür. Bulmaya çalıştığı ya da peşinde olduğu izlenimi verdiği kavram, toplum ve onunla birlikte değer kavramıdır. Onun bu çabası gerçek bireyselliğin nüvesinin irade olduğu, bireyselliğin topluluğu içerdiği ve topluluğun temelinin iradenin doğasında aranması gerektiği şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca yine bu temele bağlı kalarak onun dış dünyanın gerçekliğini neden yanılsamaya indirgediğini ve iradeyi neden kendinde şey olarak gördüğünü de açıklamak mümkündür: İrade daha büyük anlama sahiptir çünkü değer unsuru onunla ilişki içinde aranmalıdır. Doğası iradede aranması gereken bireyselliğin değerin kökeni ve ölçütü olduğu, dış dünyaya ancak bireysellik için bir araç olmasından dolayı değer atfedilebileceği ve dolayısıyla ikinci sırada geldiği bu düşünce çizgisinin akla getirdiği şeylerdir.

Ne var ki Schopenhauer böyle bir kavrama ulaşmaz; bunun nedeni iradeyi yanlış anlaması, bir değer teorisine ulaşamaması ve neticede bireyselliğin hakkını verememesidir. Amaç yahut amaçlılığı iradeden

kaldırarak[306] topluluğu, her bir bireyle ilişki içinde bulunan ve ortak bir davranış temeli sağlayan gerçek bir nesneler dünyasının varlığında aramak yerine, bütün insanlardan geçen ve ortak bir dayanak oluşturan metafizik bir özün mevcudiyetinde ya da soyut bir iç özdeşlikte bulmaya çalışır. Nesneler dünyasını bir yanılsama olarak görerek ve nesnelerle irade arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde değerlendiremeyerek kendisini bir değer teorisi için sağlam bir temelden yoksun bırakır: onun için geriye tek seçenek kalıyordu, değeri ya irade dünyasında yani iradeyi böyle anladığı için his ve duygu yaşamında ya da bir yolunu bulup nesnel dünyada aramak. Doğrusunu söylemek gerekirse o her ikisinde de aradı. Bireysel olandan daha büyük bir değer atfettiği evrensel—idealar ve tür—kavramında böyle bir çabayı görmek mümkündür sözgelimi; bireyselin taleplerinin kabulüne dönük gecikmiş ve sinsi bir çabadan başka bir şey olmayan ve evrenselciliğinin bir bakıma karşı unsuru olan hazcılığında da bir ikincisi görülebilir. Schopenhauer gerçekte bu ikisini bağdaştırabilecek bir değer teorisi ortaya koyamazdı.

Schopenhauer'in bilgi teorisi bireyselliğin zaman ve mekâna ait boyutlarını asılsız ve aldatıcı hale getirir; ve onun irade teorisi—kısmen psikolojik kısmen metafizik—bireyselliğin ortak bir hayata katılıma dayanan bu daha derin boyutunu izahı bakımından başarısızdır. Bireyselliğin özünü bütünüyle gözden kaçırmıştır; ve dolayısıyla onda hayatın anlamının ipucunu bulma imkanından mahrum kalmıştır. Hazcılığı böyle bir şeyi gerçekleştirmeye dönük gizli saklı bir girişim olduğu kadarıyla yanlış bir psikolojiyle yoldan çıkar ve sonuçta hayat teorik olarak anlamsız hale gelir. Bunun ahlaki sonucu diğerkâmlığın dahi haklı bir temelden yoksun kalması ve ahlaki davranışın kaçınılmaz olarak hayatın her türlü müspet muhtevasına tam karşıtlığa dayandırılmasıdır. Metafizik bakımdan doğadaki bitmez tükenmez değişimin iradenin hiç durmayan, dinmeyen devinimiyle özdeş olduğu düşünülür. Bireye ikincil bir yer ayırarak varoluşun anlamının arandığı ve bireyin içinde varlığını bulduğu şey olarak devlete başvuran Hegel'den farklı olarak Schopenhauer devleti bir amaç değil, çatışan taleplerin birbiriyle uzlaştırılması için safi bir araç olarak görmek suretiyle bireyi amaçsız, hedefsiz bir dünya iradesinin bitmek tükenmek bilmeyen bir devinimi içinde çözüp dağıtır ve onu doğanın elinde safi bir araç haline getirir. Bununla birlikte Kant ve Platon'dan evrensel olana karşı bir susuzluğu devralarak idealar ya da tür vasıtasıyla, dünyanın bireye hakkını veremeyişinden kaynaklanan anlamsız

ve değersiz karakterini bir ölçüde değiştirmeye çalışır. Doğada idealarıya da türleri korumaya dönük bir çaba görmeye çalışır; ve bu görüş temelinde, değer bunların üzerine oturduğu için dünya-süreci yine de yaratılmış olan değerleri korumaya çalışır. Sonuç ahlaki görüşlerinin metafizik teorisiyle çatışması ve ahlaki hayatın dünya-sürecine doğrudan karşıt hale gelmesidir. Hazcı bir görüş üzerine oturttuğu ahlak öğretilerinde en yüksek ahlaki davranışın yaşama iradesinin bilinçli olarak yadsınmasıyla türün kökünün kazınmasına dayandığını öğretir, halbuki irade metafiziğinde türün yok edilemeyeceğini, çünkü dünya-sürecinin her zaman bir dengeyi muhafaza ettiğini ve türlerin sürdürülmesi için muazzam fedakârlıklarda bulunduğunu ileri sürer. Birey ile doğayı simgeleyen dünya-iradesi arasındaki çatışmada Schopenhauer kazananın kim olacağı sorusunu cevapsız bırakır.

Bu güçlüğün kökeni, metafizik bakımdan, evrensel ve onun birey ile ilişkisi konusundaki görüşünde (ahlaki bakımdan ise yanlış hazcılığında) yatar. Türün sürdürülmesini sağlayan dünya-iradesinin devinimi bireyselliğin kıymetinin korunduğu bir alan değildir. Birey salt araç rolünü oynar, ve birey için iyi olan ve içinde doğasının tamlığına eriştiği bir İyi kavramı yoktur. Her yerde kör ve ayrım gözetmeyen bir fedakârlık gerçekleşir. Evrensel, yalnızca bireyler arasında bir ilişki ya da bireysel hayatın bir niteliği olarak kabul edilecek yerde bağımsız bir varlığa dönüştürülür. Kökü bireyselliğin doğasında aranacak yerde kendisi bireyin neşet ettiği kök haline gelir; birbirini takip eden bireyler için bir değer olarak ikincil doğası nedeniyle veya bireyler tarafından ortak değerlerin gerçekleştirilmesi için bir temel olmasından ötürü atfedilen kalıcılık ya da süreklilik yerine ona kalıcılığından dolayı yüksek bir şey olarak değer atfedilir. Önce sürekliliği varsayılır ve ardından şu iki nokta gözden kaçırılır: bu süreklilik büyük ölçüde, bir düşünce soyutlaması olduğu için, ona aittir ve somut olarak türlerin kendileri ortaya çıkıp kaybolurlar, birey karşısında görünürdeki süreklilikleri bir perspektif meselesinden ibarettir.

BİR EVRİMCİ OLARAK SCHOPENHAUER[307]

Arthur O. Lovejoy

Schopenhauer felsefesinin ‘mutlak’ı bilinen bütün metafizik terkip ürünlerinin en karmaşık olanlarından biridir. Aynı gibi görünen çok çeşitli karakterdeki kavramlar ve çok farklı tarihsel kökenler tek ve kimi zaman oldukça uygunsuz “irade” ismi altında toplanıp birbiriyle mezcedilmiştir. Terkibin en önemli bileşenlerini sıralamak çok zor değildir. İrade, öncelikle, Kant’ın “kendinde şey”i, bilgi objesi zaman mekân ve göreliliğin bütün “öznel” formlarından soyutlandıktan sonra geri kalan tortu yahut çökeltidir. O aynı zamanda Vedanta tekçiliğinin Atman’ı—her ne kadar yanılsamalarla dolu tecrübemizin bu zengin ve renkli dünyasında varolan sahih gerçekliğin tümünün toplamını oluşturduğu bildirilse de—ancak olumsuz yüklemlerle tarif edilebilecek antitedir. Keza irade, Goethe’nin “Doğa”sıdır; biyolojide geç 18. ve erken 19. yüzyıl dirimselcilerinin “yaşamsal güç”üdür; hatta akla karşılık olarak insanların ve hayvanların fiziksel bedenidir. Benzer şekilde gerçeklikteki mutlak olarak gayrı mantıki unsur, Schelling felsefesinin son döneminin “gayriakli kalıntı”sıdır; ve o insan doğasındaki—Rousseau ve bir ölçüde Herder tarafından yüceltilmiş olan—içgüdüsel, çocuksu, kendiliğinden, düşünsel olmayan unsurun Tanrılaştırılmasıdır. O Spinoza felsefesindeki “her şeyin in suo esse perseverare mücadelesi”dir. O Budacı psikolojinin varoluş çarkını hareket halinde tutan nihai güç olarak düşündüğü sürekli varoluş için dindirilemez susuzluktur ve o Budacılığın dindirilmesi gereken susuzluk olarak düşündüğü Nirvananın asıl niteliğidir.[308]

Her ne kadar görülmedik derecede çeşitli ise de bunlar zorunlu olarak inter se birbiriyle bağdaşmaz unsurlar değildir. Fakat aralarındaki küçük uyuşmazlıklar bir tarafa hepsi, bir ve aynı antitenin nitelikleri olarak aşikâr ki bağdaştırılamayacak niteliklere sahip olduğundan en azından iki kümede toplanır. Schopenhauer’de irade açıkça bir müspet ve bir menfi veçheye sahiptir; o bir durumda irade isminin gerçekten ilgili olduğu kavramlar açısından, bir başka durumda bu ismin hiç uygun olmadığı kavramlar açısından düşünülür. “İrade” kendinde şey ya da Vedanta’nın Mutlak’ı için bir isim olduğu kadarıyla o yalnızca bizzat zaman, mekân ve her türlü

görelilik türüne yabancı değil, ayrıca bireyleşmiş, somut varoluş için çabalayıp mücadele eden çok çeşitli varlık türlerinin dünyasında ipso facto açıklanamayacak ya da tezahür edemeyecek olan bir varlıktır. O sadece tecrübe dünyasının karanlık geriplanıdır; o değişen ve halden hale giren "çok"un karşısında hep aynı kalan Birdir. Çokluk ve değişim dünyasının bakış açısından o gerçekten hiçbir şeydir. Anlayış gücü için o, Herbert Spencer'ın Bilinemezi—hatta onun ikiz kardeşi gibi, zorunlu olarak erişilemez ve hatta özünde çelişkili ve anlamsız olandır. Bu menfi ve dile getirilemez Mutlak türü bütün dönemlerin felsefesinde pek de bilinmeyen bir figür değildir. Schopenhauer aslında onu yeninden canlandırarak daha önce görülmedik bir şey yapmış değildir. Onda özgün olan şey bu Mutlak'ı yeni, irkiltici biçimde uygun olmayan bir isimle vaftiz etmesi, gerçekte kendine rağmen, bu ismin hakiki biçimde vasıflandırdığı bir başka tür "mutlak gerçeklik"le ilgilendiği için ona bu ismi vermesiydi.

Schopenhauer'in "İrade"sinin bir başka boyutu elbette, Spencer'ın Bilinemez'inin zaman zaman göründüğü gibi, zamansal dünyada gerçek bir fail veya eğilim olarak, sadece fenomenlerin ardında değil, fakat aynı zamanda fenomenlerde de kendini gösteren bir güç olarak, ve özellikle etkinliğe, değişime, bireyleşmeye, ayrı varlıkların—her biri kendi bireysel varoluşlarını ve kendi türünün karakterini içgüdüsel biçimde olumlayıcı—çokluğuna doğru, somut varoluş tarzlarının çeşitlenmesine, bu tarzlar arasında ayakta kalma mücadelesine doğru kör bir dürtü olarak görünmesidir. Schopenhauer Wille zum Leben olarak iradeden söz ederken, aklındaki şeyin Hinduların "niteliksiz", ilintisiz, bağıntısız ve değişmez Brahma'sına benzer bir şey olmadığı yeterince açıktır. Schopenhauer'in birini gerçeklik, diğerini fenomen diye adlandırarak, isimlerden ilkinin bize, insan dilinin gücü yettiği ölçüde, iradenin kendi başına ne olduğunu söylediğini, buna karşılık ikincinin sadece, anlama yetisiyle kavrandığında, iradenin sunduğu yanıltıcı görünüme işaret ettiğini ileri sürerek iradenin iki boyutu arasındaki uyuşmazlığın çıplaklığını kapattığını düşündüğü kuşkusuz doğrudur. Gerçi fenomenler dünyasının ayırt edici özelliklerinin, Schopenhauer'in hep düşündüğü gibi, anlama yetisinin doğasından çok İradenin doğasıyla açıklanabilir olduğu gayet açıktır. Sözgelimi Schopenhauer mekân ve zamanın principium individuationisi oluşturduğunu tekrarlamaktan hoşlanır; fakat bu ancak bunların mantıksal olarak tanımlanan bireysellik için bir araç sundukları anlamda böyledir. Ne soyut mekân ne soyut zaman kavramında bireyleşmeye doğru neden böyle

bir tazyikin, somut bilinçli bireylerin çoğalmasına doğru neden böyle bir eğilimin olması gerektiğini izah edebilecek hiçbir şeyin olmadığı çok açıktır. Zaman ve mekân içindeki bir evrende kendi nesnelleşmesinden sorumlu olarak düşünülmesi gereken her şeye karşın iradedir, çünkü Schopenhauer'in kendi bakış açısından bile iradenin nesnelleşme biçimleriyle ilgili kavramda böyle bir nesnelleşmenin zorunluluğunu açıklayabilecek bir şey yoktur. Schopenhauer'in daha karakteristik biçimde ilgilendiği somut anlamında ve zaman içinde dinmez, yatışmaz devinimiyle iradedir; onun yeni ve kendine özgü aperçusunu oluşturan bütün varoluşun bu özelliğinin her yerde mevcudiyeti ve temel anlamıydı.

Şimdi, fenomenler dünyasında müessir olan bir güç veya eğilim olarak bu irade kavramı aşikâr ki mucidini evrimci bir felsefe türüne götürmesi beklenebilecek bir kavramdır. İrade ein endloses Streben, ein ewiges Werden, ein endloser Fluss olarak nitelendirildiği, ve bize onun hakkında "eriştiği her hedefin yeni bir yön, yeni bir yol için bir başlangıç noktasından başka bir şey olmadığı" söylendiği için onun tezahürleri veya ürünleri, görünüşe göre, doğal olarak zaman içinde, gelişen, ilerleyen, biriken bir düzen içinde ortaya çıkıyor gibi gösterilebilir. "Yaşama iradesi" tabiri, kaçınılmaz biçimde değilse bile, kolaylıkla daha az hayattan daha çok ve daha tam bir hayata, daha aşağı ve daha az uygun olandan daha yüksek ve daha uygun nesnelleşme derecelerine doğru istikrarlı bir hareketi çağrıştırır. Fakat Schopenhauer kendi temel kavramını bu şekilde yorumluyor muydu? Bu soruyu göz önünde tutarak yazdıklarının gözden geçirilmesi muhtemelen, düşünce hayatının başlarında irade kavramı üzerine evrimci bir yapı kurmayı düşünmediğini açığa çıkarır; fakat daha sonraki yazılarında, bütüncül bir kozmik ve organik evrim tablosunu metafizik ilkeleriyle irtibatlandırarak böyle bir yapıyı gayet açık ve kesin biçimde benimsediğini ortaya koyar. Çok temel bir noktada Schopenhauer'in öğretisindeki benzerine nadiren rastlanan bu anlamlı değişim bildiğim kadarıyla şimdiye dek tam olarak ortaya konulmadı. Sadece genel felsefe tarihleri değil, Schopenhauer'in sistemi üzerine özel incelemeler de onun evrimcilik karşısındaki tavrını ilk dönem yazılarının ışığı altında ele alırlar; ve konuyla ilgili daha sonraki ifadelerinin unutulmadığı durumda da, bunların ilk yıllarda ve en ünlü incelemelerinde benimsedi görüşle öyle veya böyle uyumlu hale getirilmesi gerektiği varsayımıyla, açık anlamları çoğu zaman ya görmezden gelinir ya da reddedilir.

Schopenhauer Die Welt als Wille und Vorstellungda öncelikle felsefesinin menfi ve “dünyevi olmayan” boyutuyla meşguldür. Genel olarak, iradenin nihayetinde kendisini bir objeler ve düşünceler dünyası olarak gösteren bir tür antite olduğu düşüncesinden çok nesneler dünyasının iradenin aldatıcı, asılsız tasavvuru olduğu düşüncesini ön plana çıkardığı söylenebilir. Bu meşguliyetin yanı sıra Schopenhauer iradenin gerçek özünün zamansızlığı üzerinde durmaktan hoşlanır. Ancak en mistik ve nihilist anlarında bile Mutlak’ın bir biçimde zamansal bir forma büründüğünü hatırlatma gereğini duyduğu için, gerçek varlığın başsız sonsuzluğu üzerine yapılan bu vurgu şeylerin zamansal yanını tedrici bir genişleme ve farklılaşma süreci olarak göstermesine engel olmamıştır. Schopenhauer’in İradenin zamandan bağımsızlığından söz ettiği pasajlar, zaman zaman yapıldığı gibi, kendi başlarına dünyanın zaman içinde gelişimi fikrini yadsıdığını belirtecek şekilde iktibas edilmemelidir; çünkü bu pasajlar zaman içerisindeki dünya ile ilgili değildir. Schopenhauer’i bu dönemde organik türlerin sürekliliği lehine açıklamada bulunmaya sevk eden daha çok sisteminin ikincil ve bir ölçüde arızi ayrıntısıdır ki, o bunları herhangi bir eleştiriye tabi tutmaksızın Schelling’den devralmıştır. Zamandan bağımsız bir birim olarak irade ile değişime tabi çok çeşitli fenomenler dünyası arasına o bir Platonik İdealar dünyasını, ya da fenomenlerin arketipik özlerini yerleştirir. Bu dünyanın sadece ideal bir varoluşa sahip olduğu doğrudur; o bir anlamda fenomenal objelerin sahip olduğu gerçeklik derecesine bile sahip değildir. Fakat Schopenhauer’in öğreti şeması içinde önemli bir işlevsel yere sahiptir; çünkü İdealar fenomenlerin çeşitlilik gösterebileceği farklılığın sınırlarını belirler sözgelimi. Her bireysel varlık bir ölçüde yekdiğerinden farklıdır ve isimleri saymakla bitmez. Fakat genel formlar, varolabilecek bireylerin türü İdeaların doğalarıyla belirlenir.

Şimdi bu İdealar öncelikle, Schopenhauer’in iradenin nesnelleşmesinin hiyerarşik biçimde düzenlenmiş aşamaları—mekanik, kimyasal, organik vb. —olarak gördüğü doğal süreçlerin türleriyle ilişkilidir. Fakat Schopenhauer’in aynı zamanda her bir organizma türünün zamandan bağımsız arketiplerini de İdeaların kapsamına dahil ettiği aşikârdır. Hatta Schopenhauer’in ilkeleri uyarınca her bir türün saf formunun, tıpkı Platon’un İdeaları gibi, başsız sonsuz olduğundan hareketle, bu formların zamansal suretlerinin değişime tabi olmaması gerektiğine dair herhangi ikna edici bir mantık zorunlu olarak çıkarılamaz. Schopenhauer buna

rağmen, bir ölçüde keyfi bir tarzda, türlerin daimi ve değişmez olması gerektiği çıkarımında bulunur. Die Welt als Wille und Vorstellungun (2. Baskı, 1844) üçüncü kitabına Zeyil'de, şunları yazar:

"Saf form ve dolayısıyla Platon'un ideası gibi [sadece nesnel bir suret olarak] görülen ve bütün zaman ve bütün bağıntıların dışına çıkarılan şey, tecrübi olarak ve zaman içerisinde alındığında türdür; dolayısıyla tür İdeanın tecrübi karşılığıdır.1 İdea kelimenin gerçek anlamında ezeli-ebedi, tür ise sadece daimidir (die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer), her ne kadar bir türün herhangi bir gezegen üzerindeki tezahürü ortadan kalkabilirse de."

Sonra ("Türün Hayatı" üzerine bölümde, a.g.e., bl. 42) Schopenhauer yine şunları yazar:

"[Bir türün bireylerinin türlerinin karakteristiğini koruma ve sürdürme] arzusu, dışarıdan ve zaman formu altında bakıldığında, kendisini bu türün her bir bireyinin yerine sürekli olarak bir başkasının yerleştirilmesiyle, sınırsız zaman boyunca aynı canlı formunun sürdürülmesinde gösterir (als solche Tiergestalt eine endlose Zeit hindurch erhalten);—bir başka deyişle, bu şekilde bakıldığında, bütün zaman boyunca sabit kalan formun (eêdoj, ádûa tür) (jener durch alle Zeit beharrenden Gestalt) nabız atışı olan ölüm ve doğumun birbirinin yerini almasında gösterir."

Bu pasajların türün asli değişmezliğini onayladıkları gayet açıktır. 1854'te Der Wille in der Naturda[309] Schopenhauer'in Lamarck'a kısmen olumsuz bir eleştiride bulunduğunu görüyoruz, ki ilk bakışta sanki bu tarihte daha önce kaleme aldığı eserin evrimci olmayan iddiasını hâlâ muhafaza ettiği fikrini vermektedir, hem de kolay kolay inkâr edilmez biçimde. Organizmaların uyum sağlayıcı karakterlerinin yaratıcı bir sanatkârın planıyla da organizmanın sadece çevresi tarafından şekillendirildiği fikriyle de açıklanamayacağını, bunun için organizmanın iradesi veya iç temayülüne müracaat edilmesi gerektiğini, çünkü organizmanın çevresiyle başa çıkmak, çevrenin önüne çıkardığı engellerin üstesinden gelmek için gereksinim duyduğu uzuvlara bir biçimde sahip olmasını bu iç iradenin sağladığını ileri sürüyordu. "Canlının yapısı kendisini ayakta tutacak şeyi bulmayı arzuladığı yaşam tarzıyla belirlenmiştir, tersi değil… Avcı her nasılsa bir tüfeği olduğu için yabanöküzü vurmaz, kuş değil yabanöküzü avlamak istediği için yanına tüfek almıştır; öküz her nasılsa boynuzlara sahip olduğu için tos vurmaz, tos vurmak istediği için boynuzlara sahiptir." Kuşkusuz bu kulağa Lamarck

biyolojisinden alınma bir parça gibi gelmektedir ve Schopenhauer bu benzerlikte hiçbir sakınca görmez.

"Bu hakikat düşünen hayvanbilimcilere ve anatomi bilginlerine kendisini öyle bir inandırıcılıkla kabul ettirir ki zihinleri daha derin bir felsefeyle temizlenmiş olmadıkça onları tuhaf bir yanılgıya sürükler. Çok seçkin bir hayvanbilimci, derinliği bakımından böylesine hayranlık uyandıran bir keşifle, hayvanları omurgalılar omurgasızlar diye sınıflandırarak ölümsüz bir şöhrete erişmiş olan ölümsüz De Lamarck'ın başına gelen şey aslında buydu; çünkü o her bir canlı türünün biçiminin, kendine özgü silahlar ve harici kullanıma uyarlanmış her türden uzuvların hiçbir surette bu türün kökeninde mevcut olmadıklarını, tam tersine zaman içerisinde yavaş yavaş ve sürekli üremeyle, içinde bulunduğu durum ve çevrenin uyarmasıyla canlının iradesinin kullanımı sonucunda—yani sürekli tekrarlanan kendi çabası ve bunun doğurduğu alışkanlıklarla ortaya çıktıklarını gayet ciddi biçimde savunur ve tafsilatlı olarak ispatlamaya çalışır."

Schopenhauer ardından, Lamarck'ın hipotezi olduğunu düşündüğü şeye karşı salt biyolojik itirazları sıralar, ki bunlar şimdilik geçilebilir. Lamarck bakımından en ciddi yanlış anlamanın, metafizik kavrayış yetersizliğinden kaynaklandığını ileri sürer, çünkü bu doğabilimci bir Fransızdır.

"De Lamarck'ın hipotezi çok doğru ve derin bir doğa kavrayışından kaynaklanır; bu bir deha yanılgısıdır, bu yüzden bütün saçmalığına karşın sahibinin saygınlığına halel getirmez. Dolayısıyla doğru yanı bir bilim araştırmacısı olarak Lamarck'ın kendi hanesine yazılmalıdır; o doğru biçimde canlının [uzuvlarının] oluşumunu3 belirleyen asli unsurun canlının kendisinin iradesi olduğunu gördü. Yanlış yanı ise, Locke ve onun zayıf takipçisi Condillac'ın görüşlerinin hâlâ geçerliliklerini koruduğu, dolayısıyla cisimlerin kendinde şeyler olarak düşünüldüğü, ve mekân ve zamanın ve bunların içinde tasavvur edilen her şeyin idealliğiyle ilgili büyük öğretinin henüz kendisine bir yol bulamadığı Fransa'da metafiziğin geri kalmış durumuna bağlanmalıdır. Bu yüzden De Lamarck canlı varlıkların yapısını zaman ve ardışıklık içinde olduğundan başka türlü düşünemezdi… Bir kendinde şey olarak canlı iradesinin zamanın dışında yer alabileceği ve bu anlamda canlının kendisinden önce olabileceği[310] düşüncesi aklına gelemezdi. Bundan dolayı canlının açıkça tanımlanmış uzuvlara, hatta açıkça tanımlanmış eğilimlere sahip olmazdan önce ve sadece algılarla donatılmış olarak var olduğunu varsayar… Fakat bu ilk

canlı aslında Yaşama İradesidir; gerçi o bu haliyle fizikle değil, metafizikle ilgilidir. Kesinlikle her bir canlı türünün şekli ve teşekkülü yaşamak için ihtiyaç duyduğu şartlara göre kendi iradesi tarafından belirlenmiştir; ne var ki zaman içindeki fiziksel bir şey olarak değil, tam tersine zaman dışındaki metafizik bir şey olarak."

Muhtevasından ayrı olarak bu pasaj mevcut haliyle doğal olarak sadece Lamarck'ın hipotezinin ayrıntılarının değil, fakat aynı zamanda türün zaman içinde tedrici bir dönüşümüyle ilgili genel öğretinin de reddi olarak yorumlanır kuşkusuz. Anlamı çok sayıda Schopenhauer yorumcusu tarafından bu şekilde anlaşılmıştır. Nitekim Kuno Fischer şunları yazar: "Schopenhauer Lamarck'ı canlı türlerini Platonik tarzda düşünmek yerine kalıtımsal ve tarihsel süreç içerisinde evrilmiş gibi gösterdiğinden dolayı eleştirir."[311] Aynı şekilde Radl de:[312] "Schopenhauer Lamarck'ın öğretisinden sadece, organik formların sebebinin irade olduğunu öne sürmesinden dolayı övgüyle söz eder; buna karşılık Lamarck'ın kalıtım felsefesini reddeder." Fakat bu yazarlar aynı eserde birkaç pasaj sonra Schopenhauer'in türlerin yekdiğerinden kalıtım yoluyla türediğini kısa da olsa su götürmez biçimde onayladığını; ve bunu da böyle bir varsayımda bulunmaksızın çok sayıdaki farklı türün iskelet yapısında belirgin olan plan birliğinin anlaşılmadan kalacağı için yaptığını gözden kaçırmışlardır. Diğer bir deyişle Schopenhauer kalıtım teorisinin doğruluğunun en önemli ve en bilinen kanıtlarından birine, yani bütün omurgalıların içyapısındaki dengeşikliklere [homologie] işaret ederek dönüşümcülük veya başkalaşımcılığı [transformism] savunur. Sözgelimi zürafanın boynunda, nadiren bilinecek kadar kısalmış olsa da köstebeğin boynunda bulduğumuzla aynı sayıda ve muazzam derecede uzamış omurla karşılaşırız. Bu plan birliği, der Schopenhauer, izaha muhtaçtır; ve bu organizmaların çevrelerine genel intibakının veçhelerinden biri olarak izah edilemez. Çünkü bu intibak birçok durumda farklı çevre ve içgüdülere sahip türlerin mimari planlarındaki daha büyük bir farklılıkla da, hatta daha iyi gerçekleştirilebilir.

Daha önce sözü edilmiş olduğu üzere sabit ve değişmez kalan bu ortak anatomik etmen (Element) şimdiye kadar bir muammaydı—yani ancak bu temel varsayıldıktan sonra başlayan teleolojik bir açıklama içerisine dahil edilmemişti. Çünkü birçok durumda belli bir uzuv pekâlâ aynı derecede ve hatta farklı sayıda ve dizilimdeki kemiklerle amacına uyum sağlamış olabilirdi. […] Bu yüzden bu ortak anatomik etmen kısmen yaşama

iradesinin genel olarak birlik ve özdeşliğinden, kısmen de muhtelif canlıların ilk biçimlerinin birbirinden türemiş (dass die Urformen der Tiere erne aus der andern hervorgegangen sind) ve bu sebepten ötürü bütün zürriyet (Stamm) hattının temel tipinin korunmuş olmasından kaynaklanır.”[313]

Ve Schopenhauer’in kendisi Parerga und Paralipomena’daki kendi özel organik evrimcilik formunun ayrıntılı olarak açıklandığı bir pasaja bir atıf ekler[314] (aşağıda incelenecektir).

Şimdi, Schopenhauer her ne kadar çelişkiler bakımından oldukça zenginse de, beş altı sayfa içinde, aşikâr ki özel bir ilgi duyduğu doğabiliminin tam olarak belirli ve somut meselesi üzerine taban tabana zıt görüşleri açıklamış—ve eserlerinin her baskısını titiz bir şekilde gözden geçirme alışkanlığına rağmen Der Wille in der Naturun son baskısında açıktan açığa kendi kendini nakzeden böyle bir pasajı bırakmış olabileceğini varsaymak oldukça güçtür. Şimdi eğer bunu aklımızda tutarak aceleci Schopenhauer okurlarını anlaşılmaz biçimde yanlış yola sevk etmemiş Lamarck eleştirisine geri dönecek olursak, eleştirilen şeyin zorunlu olarak türün daha önceki türden kalıtımla türediği öğretisi değil, fakat sadece “İrade”nin türlerin oluşumundaki işleyiş tarzıyla ilgili özel bir teori olduğunu göreceğiz. Lamarck, en azından Schopenhauer’in anladığı biçimiyle, bütün canlıların her uzuv ya da işlevinin arkasına, onun sebebi ve zamansal önceli olarak, onu bu uzvun sayesinde geliştiği etkinliklere götüren hissedilen bir ihtiyacı, bilinçli bir arzuyu koymuştur. Schopenhauer öncelikle buna karşı çıkar, çünkü bu varsayım, eğer canlı dizisinin başlangıcına gidecek olursak bütün canlıların atasının herhangi bir uzva ya da işleve sahip olmaksızın safi bir ihtiyaç, saf ve basit bir arzu formunda varolduğu bir zamana ulaşmamız gerektiğini ima eder—ki o bunun saklı mantıki sonucunun varsayımı bir saçmalığa götürdüğünü görür. Bu Lamarck’ın özel karakterleri uzuvların kullanılma ve kullanılmamasının sonuçları olarak açıklamasına, bu yegâne açıklama olarak alındığı ölçüde, getirilmiş bütünüyle yerinde bir eleştiridir. Eleştiri sadece genel olarak canlı uzuvlarının ve işlevlerinin oluşumu için değil, fakat aynı zamanda her özel uzuv ve işlev kümesinin oluşumu için de geçerlidir. Hiçbir zaman böylesine güçlü bir şekilde arzu etmemiş bir canlının bir uzvu sadece gereksinimlerinden nasıl geliştirebileceğini; ya da henüz sahip olmadığı bir uzuv tipini kullanarak veya kullanmayarak nasıl değiştirebileceğini anlamak güçtür. Özel bir görüş duyarlığıyla bir gözün ilk halini alın, böyle bir ilkel

uzvun sürekli kullanılmasının onun bir ölçüde daha ileri gelişiminin sebebi olabileceği en azından soyut olarak tasavvur edilebilirdir; ancak bir tür gözün zorunlu olarak önce verilmesi gerekir. Bir başka söyleyişle, Lamarckçılık (Schopenhauer tarafından anlaşıldığı biçimiyle) türlerin oluşumunda asli şeyin doğuştan uygun farklılaşmaların ortaya çıkışı (bilinçli gereksinim ve arzuların hiçbir ilgisinin olamayacağı karanlık embriyo-genetik süreçlerle) olması gerektiğini yeterince fark edememiştir. Schopenhauer'in anladığı biçimiyle Lamarck'ın yanılgısının özü şudur: Fransız doğabilimcilerine göre, "bilgiden ortaya çıkan iradedir", bilgiden, yani canlının zamansal olarak önce gelen kendi ihtiyacına dair bilincinden; halbuki aslında, "irade zihinden çıkmadığı gibi, irade ortaya çıkmazdan önce canlıyla birlikte zihin de yoktu". Belirli somut bir isteme anlamında iradenin bir canlı türünde belli bir isteme türünün karşılanması için gerekli uzvun üretilmesinden önce varolduğunu bile söyleyemeyiz. Schopenhauer'in öğretisi zaman içinde kör bir amaçlılık formunda işleyen zamansız irade, herhangi bir ihtiyaç hissedilmezden ve onun için çabalanmazdan önce doğuştan yeni karakterler üreterek yeni türün uzuvlarını ve gizil güçlerini ortaya çıkarır diye özetlenebilir; buna karşılık Schopenhauer'in anladığı biçimiyle Lamarck'ın öğretisi, (her ne kadar belirsiz ise de) fiili bir ihtiyaç bilinci ile arzulu, istekli somut bir hareketin her bir yeni karakter veya uzvun oluşmasını zamansal olarak öncelediğiydi. İki öğreti gerçekten birbirinden farklıydı; fakat (şimdi daha açık biçimde görüleceği üzere) öbürü de diğeri kadar belirli biçimde evrimciydi.

Ayrıca Schopenhauer'e göre türlerin, ilk ortaya çıktıklarında işlevsel bakımdan önemli ya da ayakta kalma mücadelesinde yararlı olamayacak kadar küçük ve önemsiz karakterlerin tedricen gelişmesi ve gittikçe artan ölçüde birbirine eklenmesi ile oluştuğunu varsayması bakımından da Lamarck'ın teorisine karşı çıkmak mümkündü (ve bu kuşkusuz Darwin'in teorisine yöneltilebilecek bir eleştiriydi). Şunları söyler:

"Lamarck canlının korunması için gerekli uzuvların sayısız kuşaklar boyunca sürdürülenlere benzer türden çabalarla üretilmesinden çok önce, bütün türün bunların yokluğundan dolayı ortadan kaybolmuş olması gerektiği yönündeki [...] aşikâr eleştiriyi gözden kaçırır."

Schopenhauer evrimciliği açıkça benimsedikten sonra her zaman, sadece hem tür-formunun hem de intibakın açıklanmasında farklılaşma olgusunun önceliği üzerinde değil, fakat aynı zamanda her ne kadar biri diğerinden türese de, türün hazır-yapılı olarak geldiği öğretisi üzerinde de

ısrar eder. Bir başka söyleyişle—ve yirminci yüzyılın ifadeleriyle—Schopenhauer türlerle ilgili görüşü bakımından her ne kadar bir ölçüde aşırı ve kendine özgü bir türde de olsa bir mutasyonistti.[315]

Schopenhauer'in Der Wille in der Naturdaki yorumlarının Lamarck ile ilgisini yorumlarken beni yönlendiren şey kuşkusuz sadece bu pasajın bağlamı değil, fakat aynı zamanda Parerga und Paralipomena'daki, daha önce zikredildiği üzere, türler sorunuyla ilgili görüşlerinin daha eksiksiz bir açıklaması için okurlarını kendisinin yönlendirdiği pasajdı. Bu sonraki pasaj Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur başlıklı (Parerga und Paralipomena'nın VI. Bölüm'ü) küçük incelemede geçer. Belki de bu onun son dönem kaleme aldıkları arasında en önemli yazıdır, ama her nedense felsefe tarihçileri, hatta Schopenhauer üzerine özel monografiler kaleme alanlarca şaşırtıcı biçimde ihmal edilmiştir. Bu eserin yayınlanmasıyla (1850)[316] o irade metafiziğinin kendiliğinden yolunu açtığı doğa felsefesinin açıkça ve tam anlamıyla evrimci tipte bir doğa felsefesi olduğunu yanlış anlamaya mahal vermeyecek biçimde açıklamış ve bu onun son görüşü olmuştur. Parerga und Paralipomena'nın bu bölümü (bu toplamanın geri kalanının çoğundan farklı olarak) bildiğim kadarıyla henüz İngilizceye çevrilmediği için, burada ortaya konulan öğretiyi takdim ederken, daha çok Schopenhauer'in kendi ifadelerinin bir çevirisini vermekle yetineceğim.[317]

Schopenhauer organik hayatın, organik olanın (bazı belirli fiziksel koşullar altında) inorganik olandan generatio aequivocasıyla[318] oluştuğunu açıklar; hatta o görülmedik bir bilimsel naiflikle, kendiliğinden [spontané] meydana gelişin her gün gerçekleşen bir şey olduğuna inanır; bu "çürüyen bitki artığından mantarlar filizlenirken gözlerimizin önünde" cereyan eder. Fakat ancak en basit formlar bu şekilde meydana gelebilir.

"Generatio aequivoca hayvanların âleminin en aşağı aşamasında nasıl gerçekleşmişse en yüksek aşamalarında da öyle gerçekleşmiştir diye düşünülemez. Aslanın, kurdun, filin, maymunun veya insanın biçimi tekhücrelilerde, tenyalarda, asalak hayvancıklardaki gibi teşekkül etmiş olamaz—ne doğrudan güneşle pıhtılaşıp ısınmış deniz balçığından ne de çürüyüp bozulmuş organik maddelerden meydana gelmiş olabilir. Bu yüksek formların meydana gelişi ancak bir generatio in utero heterogeneo[319] olarak düşünülebilir—öyle ki gezegenlerin konumları ve bütün atmosfer, tellür ve yıldızların tesirlerinin elverişli olduğu bir zamanda türlerinin yaşam gücü kendilerinde sıradışı bir gizil güce yükseldiğinde

özellikle elverişli canlı çiftinin dölyatağından veya yumurtasından istisnai biçimde, artık ebeveyniyle aynı türden bir varlık değil, fakat yakın akraba bir tür olsa da skalada daha yüksek bir düzeyde duran bir form oluşturan bir varlık ortaya çıkmıştır. Böyle bir durumda bu çift artık sadece bir birey değil, fakat bir tür meydana getirmiş olacaktır. Doğal olarak bu tür bir süreç ancak en aşağı canlılar ortaya çıktıktan ve bunlar gelecek canlı kuşakları için zemin hazırladıktan sonra gerçekleşmiş olabilir.”

Okur bu istisnai doğumların ortaya çıkması için gerekli koşulların izahında Schopenhauer’in okültizme dönük tuhaf zayıflığının izlerini gözlemleyecektir; fakat en başta üzerinde durduğu koşul çağdaş doğabiliminin onayladığı kavramlar alanından daha az uzaktır. “Bir bütün olarak doğanın doğurucu gücünün özel bir formundan ibaret olan” organizmaların gizil üretici gücü, kendisini sınırlama veya yok etme eğilimi gösteren koşullarlarla, yani zıt veya çatışmacı güçlerle karşılaştığında, böyle bir “anormal artma veya çoğalma”ya uğramakta; “karşıtla gelişmektedir”. Sözgelimi bu eğilim kendisini insan soyunda savaş, salgın, doğal felaketler ve benzeri dönemlerde kendisini göstermektedir; ve üreme gücünün böylesi özel yoğunlaşma veya güçlenme dönemlerinde bu güç, anlaşılan o ki Schopenhauer’in düşüncesine göre, aynı zamanda daha büyük bir istikrarsızlık ve değişkenlik, daha sonra sabit ve değişmez hale gelen yeni formların üretilmesine dönük bir eğilim göstermektedir. Şimdi, der Schopenhauer,—Cuvier’nin jeolojik sistemini benimseyerek—farklı nesil türlerinin artarak çoğalmasının ardından generatio aequivoca ile hayatın yenilenmesi “yeryüzündeki bu büyük devrimlerin her birinin ardından gerçekleşmiş olmalıdır; bunlar yerküre üzerindeki bütün hayatı, her seferinde daha kusursuz, yani mevcut faunamıza daha yakın formlarla yeniden üretilmeyi gerekli kılacak derecede en az üç kez ortadan kaldırmıştır. Süreç ancak bu büyük felaketlerin veya alt üst oluşların sonuncusunun ardından ortaya çıkmış olan canlı dizisinde insan soyunu üretecek bir noktaya ulaştı—her ne kadar maymunlar bir önceki evrede zaten ortaya çıkmışlarsa da.”

Schopenhauer’in omurgalıların iskeletlerindeki benzerliklerin yegâne mümkün açıklamayı sunduğu için Der Wille in der Naturda türeyiş teorisi lehine açıklamada bulunduğunu gördük. Bu yazıda ise onu ontogenetik ve filogenetik dizinin koşutluğu argümanına bağlı olarak daha da kesin biçimde savunur.

“Kurbağalar kendi daha kusursuz formlarına bürünmezden önce bir balık hayatı sürdürürler ve şimdi büyük ölçüde kabul edilen bir gözleme göre bütün embriyolar kendi formlarına ulaşmazdan önce ardı ardına daha aşağı türlerin formlarından geçerler. Şu halde her yeni ve daha yüksek tür, neden bir embriyonun kendisini taşıyan annesinin formundan bir derece daha yüksek bir forma gelişimiyle teşekkül etmiş olmasın? Bu türlerin teşekkülünün düşünülebilecek yegâne makul yani yegâne aklen düşünülebilir tarzıdır.”

Dolayısıyla daha önce söylediğim gibi Schopenhauer biyolojisi bakımından sadece bir evrimci değil, fakat aynı zamanda bir mutasyonistti; spekülasyonları Darwin’inkinden çok De Vries’nin teorisinin habercisidir. Fakat onun bu “süreksiz değişmeler”in gerçekleştiğini varsaydığı skala öyle tasarlanmıştır ki çağdaş mutasyonistlerimizin nefesini keser, aklını başından alır; varsaydığı form değişikleri gerçekten sıçrama yapar türdendir. Şöyle yazar:

“Bu yükselişin tek bir çizgi takip etmediğini, fakat yan yana birkaç hat boyunca gerçekleştiğini düşünüyoruz. Sözgelimi bir zamanlar bir balık yumurtasından bir yılan, daha sonra bundan bir kertenkele veya timsah cinsinden bir hayvan ortaya çıkmıştır; fakat bir başka balık yumurtasından bir kurbağa, daha sonra bu sonuncununkinden bir kaplumbağa; üçüncü bir balıktan memeli bir deniz hayvanı, muhtemelen bir yunus doğmuş, daha sonra bir memeli deniz hayvanı bir ayıbalığı, sonunda ayıbalığı da bir mors meydana getirmiştir. Belki bir gagalı memeli bir ördek yumurtasından gelmiştir ve bir istiridye yumurtasından daha büyük memelilerden biri türemiştir. Her halükârda süreç birçok farklı bölgede eşzamanlı ve birbirinden bağımsız olarak, yine de her yerde, her biri sağlam ve kalıcı türleri ortaya çıkaran aynı derecede keskin ve belirli aşamalarla cereyan etmiş olmalıdır. Tedrici, fark edilmesi mümkün olmayan geçişlerle gerçekleşmiş olamaz.”

Schopenhauer bunun insanın maymuna özgü türeyişiyle ilgili dolaylı sonucundan yan çizmez:

“Yukarıda söylenenlerle uyumlu olarak ilk insanların, her ne kadar maymun değil, fakat doğrudan insan olarak Asya’da orangutanların atasından, Afrika’da şempanzeden doğduğunu kendimizden gizlemek istemiyoruz. İnsan türü muhtemelen üç yerde teşekkül etmiş olmalıdır, çünkü sadece, asli bir soy farklılığına işaret eden üç farklı tipi—Kafkas, Mongol ve Etiyopya tipini biliyoruz. İnsanın ortaya çıkışı eski dünyada

gerçekleşmiş olabilir. Çünkü Avustralya'da Doğa maymunları üretecek güçten yoksundu ve Amerika'da insandan önceki en son aşamayı temsil eden en yüksek tür, yani kuyruksuz maymunlar bir tarafa, kısa kuyruklu maymunları değil, sadece uzun kuyruklu maymunları üretmiştir. Natura non facit saltus.[320] Ayrıca insan sadece tropik ormanlarda ortaya çıkmış olabilir; çünkü diğer bütün bölgelerde yeni ortaya çıkmış insan gelen ilk kışta ortadan kaybolmuş olurdu… Şimdi çok sıcak bölgelerde insan siyah, veya en azından koyu kahverengidir. Dolayısıyla bu soy farklılıklarından bağımsız olarak insan türünün gerçek, doğal ve ayırt edici rengidir; ve doğal beyaz bir ırk asla var olmamıştır."

Schopenhauer bu evrimcilik öğretisini öğrendiği yazar hakkında bir ipucu bırakmamıştır; her ne kadar—teşekkürlerinde hiçbir zaman cömert değildi ve İngilizler hakkında her zaman en kötüsünü düşünmeye hazırdı—bu yazarı takdirden çok tenkitte cömert ise de.

Burada açıklanmış olan generatio in utero heterogeneo[321] kavramı, her ne kadar yeterli bir açıklık ve belirginlikte olmasa da, ilk defa Vestiges of the Natural History of Creation (6. Baskı, 1847) isimli kitabın kimliği meçhul yazarı tarafından ortaya atılmıştır. Çünkü onu savunulamaz varsayımlar ve kaba yanlışlarla karıştırmıştır, ki son tahlilde bunların sebebi, salt fizik[sel olan]ın üzerinde olan her varsayımı—sözün kısası metafizik olan her şeyi—bir İngiliz olarak hemen İbrani teizmiyle karıştırmasıdır; beri yandan bundan kaçma çabası içinde de fizik[sel olan]ın alanını gereksiz biçimde genişletmiştir. Dolayısıyla her türlü spekülatif felsefe veya metafizik bakımından eğitim yoksunluğu ve bu konudaki lakaydiliği ile bir İngiliz zihinsel (geistig) bir doğa kavrayışı için mutlak olarak yetersiz ve yeteneksizdir; o doğanın işlerini yasaya kati ve mümkün olduğu ölçüde mekanik uygunluk içinde gerçekleşme olarak veya "yaratıcı"sı dediği İbrani Tanrısı tarafından daha önce düşünülüp maharetle yaratılmış bir şey olarak anlama arasında bir orta yoldan habersizdir. Bunun sorumlusu, rahipler, bu bütün gericilerin en sinsileri İngiliz papazlarıdır."

Bunun çok açık ve tutarlı bir Robert Chambers eleştirisi olduğu neredeyse kimsenin aklına gelmez. Fakat bu pasaj, Schopenhauer'in kendi tarzında benzer bir öğreti benimseyip geliştirmeye, seksen dörtlerin sonuna doğru, Chambers'in Vestiges'inin mutasyonist evrimciliğiyle tanışarak yönelmiş olduğunu gayet mümkün göstermektedir.

Biyolojideki bu başkalaşımcı görüşler, Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur'daki tam evrimci şemanın sadece bir parçasıydı, ki

ilk, kimyasal unsurların asli farklılaşmış bir Urstoff'dan geliştiği, güneş sisteminin tedricen oluşumu ve evrimci jeoloji inancını içerir.[322] Schopenhauer evrenin oluşumuyla ilgili teorisini Laplace'dan alır. Cuvier'nin jeolojisinin ışığında düşündüğü biçimiyle gezegenimizin tarihinin genel hatları, bütünüyle aktarılmayı hak edecek kadar ilginç olan bir pasajda ortaya konur.

"Jeolojinin en son neticelerinin metafiziğimle ilişkisi özet olarak aşağıdaki şekilde ortaya konulabilir: Granit kayaların oluşumunu önceleyen yer kürenin en eski döneminde yaşama iradesinin nesnelleşmesi en aşağı aşamalarıyla—yani inorganik doğa güçleriyle—sınırlıydı, her ne kadar o bunlarda kendisini en devasa ölçekte ve kör şiddetle gösteriyorduysa da. Çünkü daha önce kimyasal olarak farklılaşmış unsurlar, sahnesi sadece yüzey değil fakat gezegenin bütün kütlesi olan ve fenomenleri hayalgücünü aciz bırakacak kadar muazzam olmuş olması gereken bir çatışmaya girdi… Bu titanlar çatışması sona erdikten ve granit kayalar bir mezartaşı olarak savaşanların üzerini örttükten sonra yaşama iradesi deniz[323] çökeltilerinin teşekkül ettiği uygun bir duraklama ve fasılanın ardından kendisini bir sonraki yüksek aşamada, yani saf bitki dünyasının dilsiz ve sessiz hayatında gösterdi… Bu bitki dünyası karbondioksiti havadan yavaş yavaş soğurup çekti, ki o zaman ilk defa hayvanların yaşamı için uygun hale geldi. Bu başarılı bir şekilde tamamlanıncaya kadar bu dünyanın uzun ve derin barışı hayvanlar olmaksızın devam etti. En sonunda büyük bir Doğa devrimi bu bitkiler cennetinin sonunu getirdi ve onun uçsuz bucaksız ormanlarını yuttu. Şimdi hava temizlenmiş olduğundan iradenin nesnelleşmesinin üçüncü büyük aşaması, hayvan dünyasının ortaya çıkışıyla başlamış oldu: denizde balıklar ve deniz memelileri; karada sadece sürüngenler, her ne kadar bunlar devasa büyüklükteydiyse de. Bu kozmik aşamanın perdesi de kapandı; ve ardından bunu sıcak kanlı kara hayvanlarının yaşamında iradenin daha da yüksek bir nesnelleşmesi takip etti, her ne kadar artık soyları tükenmiş ve büyük bölümü itibariyle kalın derililerden ibaret olsa da. Yerkürenin yüzeyinin, üzerindeki bütün canlılarla birlikte, bir başka alt üst oluşundan sonra yaşama iradesi kendisini daha büyük bir sayı ve form çeşitliliği sergileyen bir hayvanlar dünyasında tezahür ettirdi, bunların türleri olmasa bile cinsleri hâlâ varlıklarını sürdürmektedirler. Yaşama iradesinin böylesine büyük bir çokluk ve form çeşitliliği ile bu daha tam nesnelleşmesi maymunlara kadar erişti. Fakat bizim dünyamızdan hemen önceki bu dünya bile, yerkürenin şimdiki sakinlerinin yeni zemin üzerinde yer bulabilmesi

için, yok olmak zorundadır. Ve böylece iradenin nesnelleşmesi insanlık aşamasına ulaşmış oldu.

"Bütün bunlarla ilgili olarak ilginç bir arızi gözlem de şudur: Bütün uzayda sayısız güneşin etrafında dönen gezegenlerin—her ne kadar bunların bazısı hala, en şiddetli doğa güçlerinin bu korkunç çatışmasının sahnesi olan salt kimyasal aşamadaysa da, diğerleri sakin, asude bir fasılanın dinginliği içinde olabilir—hepsi kendilerinde bitki ve hayvanlar dünyasının er geç formlarının bütün zenginliği içinde patlayacağı esrarlı gizil güçleri barındırır… Fakat nihai aşama, insanlık aşaması, bir kez erişildikten sonra, öyle zannediyorum ki son olacaktır, çünkü bu beraberinde, bütün iç varoluş eğiliminin tersine çevrilmesini (der Umkehr vom ganzen Treiben) getirecek, böylece iradenin yadsınması imkânı ortaya çıkacaktır. Ve böylece bu Divina Commedia sonuna erişecektir. Dolayısıyla bir başka dünya-felaketinin gerçekleşmeyeceğini güvence altına alacak maddi-fiziki sebepler olmamış olsaydı bile her halükârda, onun en iç özü kurtuluşunu (Erlösung) mümkün kılmak için artık daha yüksek bir nesnelleşme aşamasına ihtiyaç duymadığından ötürü, manevi bir sebep vardır, yani bu durumda dünyanın devamı anlamsız-amaçsız hale gelecektir."

Dolayısıyla Schopenhauer'in 1850'de "iradenin nesnelleşmesi" fikrini bütünüyle evrimci tabirlerle yeniden formüle ettiği ve tam bir kozmogeni ve filogeni sistemini felsefesinin bir parçası haline getirdiği açıktır.[324] Herbert Spencer'ın Synthetic Philosophysinin ana hatlarını ve temel ilkelerini düşünmeye başladığı tarih hemen hemen aynı zamanlara rastlar, ki bu genellikle bir 19. yüzyıl filozofunun evrim fikrini genelleştirmeye ve ona sisteminde temel bir yer vermeye dönük ilk kapsamlı çaba olarak bilinir. Aslında bu iki öğretinin yan yana getirilip karşılaştırılmasının pek de öğretici olmadığı söylenemez. Öncelikle bunlar terminoloji ve vurgu farklarının altında mantıksal öz özdeşliklerini ayırt edemeyenlerce muhtemelen görmezden gelinecek bir benzerlik derecesi sergilerler. Her iki sistemde de, sözgelimi, şeylerin nihai özü zamansal oluş alanının ötesine yerleştirilir. Spencer'ın evrim süreci sadece "bilinebilir"in alanına, Schopenhauer'inki ise nesnelleşmiş haliyle irade dünyasına aittir; birinin ardında hakiki gerçeklik, insan tecrübesinin niteliklerinin tümüne ve insan düşüncesinin kavramlarının tamamına yabancı Koşullanmamış; diğerinin ardında kendinde varolduğu haliyle, zamansız, bölünemez, yok edilemez olarak İrade durur. Bir başka söyleyişle her iki sistem de özü itibariyle

mistik ve menfi bir metafizik geriplanına karşı tasarlanmış evrimci bir doğa felsefesinden teşekkül eder. Yine de her biri, daha önce söylediğim gibi, zaman üstü ve belirsiz Mutlak'ını zaman içindeki dünyanın gerçek cevheri ve toplamı olarak görür; ve her biri aynı tutarsızlığa, yani nihayetinde bu aynı Mutlak'ı oluşun gerçek temeli ve açıklaması, şeylerin zaman içerisindeki deviniminde müessir olan bir güç olarak görmeye eğilimlidir. Öğretilerinde bu menfi unsura yaptıkları vurgunun derecesi bakımından iki filozof hiç kuşkusuz birbirinden esaslı biçimde ayrılır. Spencer yarım düzineyi aşkın bölümden sonra kapıyı onun üzerine kapatır ve ardından onu bütün kitap boyunca unutur—ona ancak mantığı, "bilinebilir"in yasalarının çıkarımında çökme noktasına gelir gibi göründüğünde geri döner.

Schopenhauer de somut evrim fenomenlerinin içine çekildiğinde varoluşun karanlık geriplanını unutabilir; fakat o genel olarak bunu daha fazla ciddiye alır ve onun önündeki perdeyi daha sık kaldırır. Ve epistemolojisinin Kant'ı daha yakından hatırlatan yanları evrimciliğini metafiziğine uyarlamada Spencer'ın görünürde—her ne kadar ancak bir kaçamakla kurtulursa da—kurtulduğu bir güçlüğü doğurur. Mekân ve zaman Schopenhauer için algının öznel formları olduğu için, düşünce öncesi evrim, yani bilincin ortaya çıkışından önce gezegen sistemlerinin ve gezegenlerin kendilerinin oluşumu onun için zorunlu olarak özellikle kuşkulu ontolojik bir konuma sahiptir.

"Yeryüzünde herhangi bir yaşam varolmazdan önce gerçekleşmiş olan jeolojik süreçler herhangi bilinçte mevcut değildi; … bir öznenin eksikliğinden ötürü bunlar sadece nesnel bir varoluşa sahiptiler,[325] yani yoktular. Fakat o zaman onların "olmuş oldukları"ndan (Dagewesensein) söz edilirken kastedilen nedir? Bu ifade aslında tamamen hipotetiktir; bu ilk dönemde eğer herhangi bir bilinç mevcut olmuş olsaydı o zaman bu sürçleri gözlemlemiş olurdu[326] anlamına gelir. Fenomenlerin geri dönmesi bizi onlara geri getirir; ve bu yüzden o kendisini bu tür süreçlerde tezahür ettirecek kendinde şeyin doğasında yer alır [yani onun kendisini açacağı herhangi bir bilinç olmuş olsaydı.]"

Spencer mekân ve zaman kavramlarımızın bizde bir şekilde Koşullanmamış olan tarafından meydana getirilmiş, fakat bu antitenin kendisine izafe dilemeyen düşünce tarzları olduğunu açıklarken o da kendisini ilk jeolojik zamanla ilgili benzer bir güçlüğün içine sokar ve bu güçlükle baş etmenin benzer bir yolunu ima eder görünür; fakat hatırlayabildiğim kadarıyla hiçbir yerde bu soruyla doğrudan karşılaşmaz.

Bununla birlikte Schopenhauer ile Spencer sistemleri arasındaki benzerlik noktaları öncelikle her ikisinin de evrimci olmasına ve evrimci kozmolojilerinin büyük ölçüde aynı türden metafizik zemine oturmasına dayanır. Ayrıntılarında olduğu gibi özü bakımından da Schopenhauer'in evrimciliği esas itibariyle Spencer'ınkinden farklıydı. O, Romantiklerin bazısının felsefesindeki kimi belli belirsiz belirtiler sayılmazsa, Spencer'ın temsilcisi olduğu eğilime temelinden karşı olan evrimci felsefedeki bir eğilimin ilk temsilcisidir. Spencer'ın girişimi Descartes'ın 1633'de, “Dünya” üzerine basılmamış incelemesinde, giriştiği şeyin devam ettirilmesinden başka bir şey değildir; on yedinci yüzyıl filozofu gibi 19. yüzyıl filozofu da kapalı-konservatif bir maddi sistemin parçalarının hareketinin yasalarından bizim şimdi bulduğumuz gibi bir dünyanın tedrici gelişiminin zorunluluğunun çıkarılmasının mümkün olduğunu düşünür. Sözün kısası Spencer'ın evrimciliği tamamen mekanist, daha doğrusu öyle olmaya çalışan bir sistemdir. Ve bu yüzden bütün süreç boyunca (her ne kadar Spencer bunu sık sık unutursa da) madde parçacıklarının mekânsal dizilimindeki yenilikler dışında gerçek anlamda hiçbir yenilik ortaya çıkamaz. Hatta bu yenilikler bile evrende başlangıçta mevcut olan madde ve enerji toplamının ve izafi hareket yasalarının bütünüyle önceden belirlenmiş sonuçlarından ibarettir. Bütün evren tarihi yalnızca maddenin yeniden dağıtılma ve hareketteki doğrultunun değişim sürecidir. Bu sebepten ötürü M. Bergson Spencer hakkında onun sisteminin gerçek anlamda oluşla da evrimle de ilgisi olan hiçbir şey içermediğini söylemekten pek hoşlanır; “o bir başlangıcın, bir doğuşun krokisini çıkarmayı vaat etmemiş, fakat tamamen farklı bir şey yapmıştı; öğretisi sadece ismen evrimciliktir.”

Ne var ki Schopenhauer'in devamlı genişleyen, kendi kendini çoğaltan İradesinin evrimciliği esaslı biçimde mekanist anlayışa karşıt bir evrimciliktir. Buna göre evren, hatta maddi evren, gerçek anlamda yeni bir muhtevanın hiç ortaya çıkmadığı değişmez, kapalı bir sistem değildir. İradenin ilk, asli karakteristiği erişilmiş olanla hiçbir zaman yetinmemesi, dolayısıyla hep yeni ve daha öte bir şeye erişmek için sürekli çabalamasıdır. Schopenhauer'in düşüncesinin en son aşamasında iradenin nesnelleşmesi zorunlu olarak gelişip artarak çoğalan bir nitelik kazanır. Kısaca zaman içerisindeki dünyanın oluşum ve devinimini irade açısından düşünen bir felsefe evrenin tarihini zorunlu olarak, bütün hikâyeyi mekanik açıdan ve doğanın nihai muhtevasında hiçbir zaman artma veya eksilme görülmez ilkesine uygun olarak anlatmayı isteyen bir felsefenin sunduğundan farklı

biçimde açıklayacaktır. Doğrudur, bu son işleyiş düzenini Spencer çok eksik ve kusurlu biçimde kavrar. Synthetic Philosophynin sonraki ciltlerinde First Principles çoğu kez bütünüyle unutulmuş görünür. Spencer'da romantik evrimcilik tipi diyebileceğimiz şeyin özellikleri az değildir. Fakat onda bu özellikler sisteminin temel kaziyesi ile bağdaşmaz; Schopenhauer'de bunlar bütün öğretinin ayırt edici özellikleridir.

Bu iki yazarda karşılaşılan iki evrimcilik türü arasındaki bu karşıtlık kısmen öğretilerindeki, evrimciliklerinden bağımsız olarak ortaya çıkan belli özelliklerden kaynaklanır. Onlar özü itibariyle bilimin çalışma düzeni ve imkânlarıyla ilgili karşıt peşin hükümlere sahiptir. Spencer gençliğinden itibaren her türlü bilginin birliğiyle ilgili takıntı haline gelmiş şatafatlı bir fikre sahipti. Bütün doğrular nihayetinde "sadece tek bir fenomen kümesi için değil, fakat bütün fenomenler takımı için de doğru olan ve dolayısıyla bütün fenomen kümelerinin kilidini açacak en yüksek genelleme" altında bir araya getirilmeliydi. Elbette bu daha karmaşık bilimlerin daha basit bilimlere—fizyolojinin, kimyaya, kimyanın fiziğe, her türlü fiziğin de nihayetinde moleküller mekaniğine indirgenmesinin teorik imkânı anlamına geliyordu. Bu daha karmaşığın daha basit ve daha genel fenomenler tipiyle zihinsel açıklama süreci evrendeki maddenin basitten daha karmaşık dizilimlerine doğru nesnel evrim sürecinin tamamlayıcısı ve aslında zorunlu mantıksal sonucuydu. Buna karşılık Schopenhauer başından itibaren muhtelif bilimlerin tek bir bilime indirgenemezliğinde ve en kesin biçimde biyolojinin kendine özgülüğü ve özerkliğinde ısrar etti. "Nedensel açıklamaların peşinde olan bilim (aetiology)," diye yazar, "hepsinin en geneli olan (sözgelimi nüfuz edilemezlik) ve bütünüyle anladığını zannettiği biri dışında bütün nihai güçleri saf dışı etmeyi kendisine hedef olarak açıklarken; ve zorla diğer bütün güçleri bu tek güce indirgemenin (zurücksuführen) yolunu ararken aslında kendi temelini yok etmektedir ve neticede eline doğru yerine sadece yanlış geçebilir. Bu yolu takip ederek başarıya ulaşmak gerçekten mümkün olsaydı, evren muamması sonunda çözümünü matematik bir hesaplamada bulurdu. İnsanlar fizyolojik sonuçları götürüp [organizmanın] biçim ve terkibi[n]e, bunu elektriğe, bunu da kimyasal güce ve sonunda bunu da mekanizme bağlamaya çalışırken bu yolu takip ederler."[327] Schopenhauer'in görünürde evrimciliği kabul etmediği bir dönemde bu bilimsel yasaların indirgenemezliği ve süreksizliği öğretisini neden benimsediği tam olarak açık değildir. Kısmen Platon'un İdealar öğretisiyle ilgili anlayışı kendisini böyle bir görüşe sürüklemiş

olabilir. İradenin nesnelleşme aşamalarına karşılık gelen geniş bilim sınıflandırmalarının her biri için ayrı bir İdea olduğundan ötürü Schopenhauer’in çeşitli İdeaların farklılığının bir bilimin yasalarının daha önceki birinin yasalarına tam indirgenebilirliği varsayımını yasakladığını hissetmiş olabilir. Fakat genel Platonik İdealar kavramı mantıksal olarak Schopenhauer sisteminin önemsiz parçası olduğu için bu açıklama bizi çok fazla ileri götürmez. Sebepleri her ne olursa olsun Schopenhauer’in, iradenin kendisini açtığı tipik bir evreden daha yüksek bir evreye geçtiği noktalarda yeni eylem tarzlarının, özü itibariyle farklı varlık türlerinin kabul edilmesi gerektiği yönündeki iddiasına çok fazla önem atfettiği bir gerçektir. Dolayısıyla nihayetinde iradenin nesnelleşme aşamalarını birbirini zamansal olarak takip eden bir dizi içinde düzenleyip, böylelikle sistemini evrimciliğe dönüştürdüğünde bu iddia evrimciliğini, evrende mutlak yeniliklerin tekrarlanan doğumunu, zaman zaman daha aşağı türden fenomenlerle ilgili yasaları veya genellemeleri, eğer nakzetmiyorsa, destekleyen doğa yasalarının beklenmedik biçimde ortaya çıkışını ima eden bir evrimcilik haline getirmiştir.

Schopenhauer’in öğretisinde, sisteminin benzer şekilde evrimciliğe dönüşümünü önceleyen ama evrim felsefesinde daha sonra ortaya çıkan bazı gelişmelerle önemli bir ilişkisi olan bir başka ayrıntı da onun kendine özgü teleolojisidir. Bir yandan organizmaların uyum sağlayıcı karakterlerinin bir açıklaması olarak tasarım kavramına karşıyken diğer yandan doğadan her türlü amaçlılığın mekanist eliminasyonuna da aynı ölçüde itiraz eder. Bu iki aşırı uç arasında insanbiçimcilikten [anthropomorphism] koparılmış bir teleoloji için alan bulmaya çalışır. İrade her ne kadar bunları öngörmese de, kendi iç doğası tarafından belirlenmiş amaçlara doğru hareket eder. Kendi yolu üzerindeki engelleri aşar, kösteklerin üzerinden sıçrar; fakat bunu körü körüne ve bilinçli aygıtlardan yoksun olarak yapar. Bu kör amaçlılık kavramı—ki Schopenhauer’in bunu başka her filozoftan daha fazla dönemin Avrupa felsefesine soktuğu söylenebilir—günümüzde evrimin özellikle biyolojik aşaması bakımından anlamının yorumunda aşina bir kavram haline geldi. Burada da Schopenhauer Bergson’un öncüsüdür. Bu çağdaş düşünür de radikal mekanist öğretiden aşağı kalmayan le finalisme radical dediği şeyi reddeder, beri yandan organizmaların gelişimini kavramaya dönük her çaba için bir ereksellik kavramının vazgeçilmezliğinde ısrar eder. Lamarck’ın yeni karakterlerin ortaya çıkışının nedenini “bireyin bilinçli çabası”yla

özdeşleştirme eğiliminden söz ederken Schopenhauer Lamarck'a hangi gerekçelerle karşı çıkmışsa Bergson da bu açıdan ve bütünüyle benzer sebeplere bağlı olarak itiraz eder; buna karşılık aynı zamanda Lamarckçılığın gelişim sürecinin doğru bir temsiline, organik evrime dair özünde mekanist yorumuyla Darwincilikten çok daha yakın olduğunu kabul eder. Schopenhauer gibi Bergson da poussée vitale metafiziğine en uygun biyolojik teori olarak ortogenez[328] ve mutasyon öğretilerinin bir terkibini kabul eder. Bergson Schopenhauer'den etkilenmiş veya etkilenmemiş olabilir, fakat Schopenhauer'de L'evolution créatrice'in[329] biyolojik felsefesinin en karakteristik üç kavramının ilk kesin kabulüyle karşılaştığımıza kuşku yoktur.

Schopenhauer'in "nesnelleşmiş" iradenin etkinliği kavramında biyoloji tarihi yazarlarının dikkatini bu zamana kadar en fazla çekmiş olan özelliğin tam da en fazla karşı çıktığı organik evrim türünün temel kavramıyla yakından ilişkili olması bir ölçüde şaşırtıcı bir durumdur. Organizmalar arasında varoluş mücadelesinin evrensel yaygınlığı Darwin daha Origin of Species'i yayımlamazdan kırk yıl önce Schopenhauer tarafından açıkça ortaya konulmuştur. Fakat bu mücadeleyi türlerin oluşumunun ve organizmaların çevrelerine intibaklarının bir açıklaması olarak görmek Schopenhauer'in aklına hiç gelmemiş gibidir. Bunun sebebi daha önce söylenmiş olanlardan yeterince anlaşılmış olmalıdır. Darwin'in varsayımı türleri ve onların uyum sağlayıcı karakteristiklerini harici güçlerin bir tür mekanik baskısının sonucu haline getirir. Muhtemelen üreme hücresinin moleküllerindeki tesadüfi yer değişimlerinden kaynaklanan önemsiz karışık farklılaşmalar rekabet mücadelesi esnasında, bireylerin bu kargaşa içinde ayaklarının altındaki zemini korumak için sahip olmalarının uygun olup olmadığına göre korunmuş veya elenmiştir. Fakat böyle bir öğreti organizmanın kendisine ve onun iç imkânlarına özü itibariyle edilgen bir rol atfeder; gelişme deyiş yerinde ise canlılardan harici şartlarca zorla alınır ve organizmaların bu hüviyetiyle doğasındaki en karakteristik nitelikteki her şeyi etkileyen bir eğilim değildir. Kozmik bir yaşam gücünü temel, açıklayıcı kavram olarak alan metafizikçi düşüncesinin hâkim rengi ve sisteminin en derin eğilimiyle sebeplere dair böyle bir açıklamadan yoksun kalmış ve gerçekliğini açık biçimde kabul ettiği hayat formlarının gelişen çeşitlenmesinin anlamından engellenmiştir. Dolayısıyla her ne kadar Schopenhauer yer yer Darwincilikle belli benzerlikler gösterse de o aslında daha çok 19. yüzyıl felsefesinde—tam da Darwin'in mekanik bir biyolojiyi,

Spencer’ın evrenin oluşumunun sözde mekanist bir teorisini geliştirmeye çalıştığı dönemde—yakınlarda bir Fransız yazarın “bir tür genelleştirilmiş dirimselcilik”[330] diye nitelendirdiği evrimciliğin diğer türünün öncüsü olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla o diğer felsefi motiflerle değişik şekillerde bir araya getirilen, farklı mantıksal tutarlılık dereceleriyle dile getirilen ve döneminden bu yana en başta Nietzsche, Bernard Shaw, Guyau, E. D. Fawcett ve Bergson gibi yazarlarca temsil edilmiş olan eğilimin ilk önemli temsilcisiydi. Doğrudur, bütün bu yazarların romantik evrimciliği Schopenhauer felsefesinin kötümser renklerinden habersizdir; fakat Schopenhauer’in kötümserliği başından itibaren, zaman içindeki evrende yaratıcı biçimde müessir olan bir güç olarak irade görüşünden çok öğretisindeki eski sistemlerin kalıntıları olarak görülmesi gereken peşin fikirlerle ilgiliydi. Modern dünyanın metafizik düşünceler dökümüne gerçek katkısını da bu irade görüşü oluşturur. Felsefesi, kendisince de yapıldığını gördüğümüz üzere, evrimciliğe dönüştürüldüğünde bu kötümser rengin elenmesi için zaten yeterince olgunlaşmıştı.

SCHOPENHAUER, FELSEFE ve DİN [331]

William M. Salter

Schopenhauer'in teolojiyle temasından söz etmeye cüret ederken aklımdaki tabirin daha geniş anlamı, bir bakıma şeylerin ilk ilkelerine dair akla dayalı inceleme gibi bir şeydir. Kastettiğim Schopenhauer'in teolojinin meşgul olduğu aynı temel sorulara ilgi duyduğu ve yaygın (veya en azından) tarihsel teoloji öğretileriyle karşılaştırılabilecek görüşlere sahip olduğudur. Hatta teolojinin—her ne kadar teoloji (ya da onun belli türleri) kuşkusuz felsefenin (veya onun belli türlerinin) göz ardı edeceği ön verileri kabul edebilirse de—felsefenin karşısına yerleştirilmekten çok onun özel bir formu olduğu bile söylenebilir. Teolojinin çözmeye çalıştığı mahrem ve kökleri derinlere uzanan güçlüklerle uğraşmayan bir felsefe kolay kolay felsefe ismiyle anılamaz. Bir felsefe, sözgelimi Nietzsche'ninki gibi, teoloji karşıtı bile olabilir ama yine de, hatta daha da fazla, teolojiyle karşılaştırılabilir.

Schopenhauer'in genel dünya görüşü görece idealist, fakat mutlak realisttir. Maddi olan fenomenaldir, fakat dünyanın nihai gerçekliği insanın duygu veya bilgisine bağlı değildir.[332] Nihai gerçeklik iradedir—bilincin (ister kendi ister bir gözlemcininki) onunla zorunlu değil, ancak gelip geçici bir bağı vardır. Bilincin işlevi tamamen pratik veya pragmatiktir:[333] o bir eylem kılavuzu (veya ışığı) olarak belli koşullar altında ortaya çıkar, iradenin amaçlarına ulaşmasına—yani sınırlar dahilinde, çünkü iradenin nihai tatmini işin doğası gereği imkânsızdır—hizmet eder. Fakat irade içgüdüsel olarak ve bilinçsizce hareket edebilir ve inorganik ve alt organik dünyalarda, hatta hayvanlarda ve insanlarda da hatırı sayılır ölçüde böyledir. Haddizatında bilincin pratik-pragmatik bir rolden daha fazlasını oynamaya çalıştığı zamanlar olur; şeyleri pratik kullanımlarından bağımsız olarak, varoldukları haliyle görmeyi dener. Bu çıkar gözetmez [Selbstlosigkeit] tecessüs ve safi tefekkürden felsefe ve sanat doğar. Fakat felsefe ve sanat nadir ürünlerdir—bunlar ancak müstesna kimselerin ve nadiren kıymeti bilinmiş olanların elinden gelir. Aslında hepimiz ender ve mutlu anlarda bunların getirdiği ulvilik ve neşeyi paylaşabiliriz; ama

temelinde bizler akıl değil iradeyiz ve günlerimizin müşterek seyri içinde payımıza düşen doğamızın icap ettirdiği şeylerdir.

I. İNSAN DOĞASI ÖĞRETİSİ

İrade olmak—dünyayı sadece onun ışığında görüp yorumlamak (felsefe) değil, fakat insanın kendisinin (tecrübe—felsefeden ya da herhangi bir zihinsel etkinlikten çok farklı bir şey) irade olması ne anlama gelir?

Schopenhauer bu soruyu bütün dünya ile ilgili olarak sorar, fakat fiilen tecrübe olarak iradenin biz insanlar için ne anlama geldiği, araştırmasının ön planında yer alır; sadece burada bu soru doğrudan cevaplanabilir, çünkü sadece kendimizi doğrudan biliyoruz, hayvanları, bitkileri ve elementleri ancak muhakeme ve çıkarım yoluyla bilebiliyoruz.

Elbette soru gayet kişisel bir sorudur; yüreğimize ve iliğimize kadar iner. Cevabın hoş ya da tatmin edeceğine dair bir güvencemiz de yoktur. Çoğumuz kendimize dair düşünmektense neredeyse her şeyi yapmaya—ellerimizle çalışmaya, seyahat etmeye, kitap okumaya, hatta matematik ya da felsefi sorunları çözmeye istekli görünürüz; bunun nedeni acaba kendimizde hoş olmayan bir şey sezinlememiz midir? Her neyse, kendimize şimdilik Schopenhauer'i kılavuz kabul ederek biz yine de bu soruyu soralım.

"İrade," der "Schopenhauer, istek ya da ihtiyaç duyulan şeyden kaynaklanır—isteğin yahut ihtiyacın kendisi hoş olmayan bir duygudur." O bir şeyin yokluğu ya da yoksunluğu anlamına gelir ve bu acı vericidir—dolayısıyla bir anlamda irade ya da en azından istemenin kökeni acıdadır—ve edimsel isteme acıdan kurtulmaktır. Ve istediğimiz şeye eriştiğimizde ve belki de uzunca bir mücadeleden sonra, duyulan tatmin ya da haz geçicidir—ona sahip oluruz ve ardından elimizden çıkar. Evet, o ilkesel olarak, menfi bir şeydir, der Schopenhauer, ve artık acı içinde olmadığımızdan fazla bir anlama gelmez; acı verici istek yahut ihtiyaç artık yoktur—hepsi bundan ibaret. "Platon," der, "hazzın menfiliğini fark etmişti ve buna sadece iki istisna getirmişti, hoş kokular ve ruhi neşeler."[334] Ve biri tatmin edildiğinde aynı türden bir başkası, ve er ya da geç, aynı geçici ve menfi neticeyle, ortaya çıkar. Bu şekilde ihtiyaçların ardı arkası kesilmeyen zinciri ardında sürüklenir görünürüz, nasıl ki açıklama arayışı içindeyken akıl da sebeplerin kaçınılmaz ve sonu gelmez ardışıklığına kapılırsa—Schopenhauer her iki ardışıklık yahut silsilenin de bezdirici olduğunu düşünür.

Eğer bir an için yeni bir ihtiyaç ortaya çıkmaz ise, daha da mutsuz bir duruma düşeriz, hiçbir şey bizi meşgul etmediği için bir boşluk duygusuna, can sıkıntısına kapılırız; bir şey yapabilirdik, ancak yapacak bir şey yoktur—bezginliğin, bitkinliğin, Langeweilein sebebi budur. Bu ihtiyacın kendisinden daha katlanılmaz bir durumdur ve öyle anlar olur ki ondan kurtulmak için alınan önlemler beyhudedir. Ve böylece irade bu ikisi arasında salınıp durur; bir yandan ihtiyaç ve acının ateşi içinde, diğer yanda bezginlik ve can sıkıntısının pençesinde kıvranır.

İhtiyaçların kimisi tutkulara dönüşür; bunlar her şeyi önlerine katıp sürükler, hatta aklı perdeler, bilinci boğup susturur—cinsel hazlar bilhassa böyledir. "Dehalar da bunları hisseder," der Schopenhauer; "göklere yükselirler ve ardından dünyevi dürtüler karşılarına çıkar ve aşağı düşerler." Schopenhauer'in üniversite günlerinde, hiç kuşkusuz kısmen bu fenomenle ilgili, hayatı akıl ve içimizdeki ezeli-ebedi olanın hayvani olanla, az sayıdaki parlak, mutlu hayat anlarının aldatıcı zevkin bunaltıcı saatleriyle huzursuz, acı verici bir çatışması olarak tasvir ettiğini görürüz. Yeryüzü-ruhunun asası insanların üzerine ağır biçimde biner—ve Schopenhauer'in kendisi bunu hissediyordu.[335] Nitekim sonradan daha serinkanlı ve daha nesnel tarzda, genel olarak istek yahut ihtiyaçlar hakkında söylenmiş olan şeyin onun için nasıl bariz biçimde geçerli olduğunu gösterdiği cinsel aşk üzerine bir bölüm yazdı;[336] o acıyla başlar ve doyumla sona erer—doyum esas itibariyle arzunun yatışmasından, geçici olarak sönmesinden ibarettir. Schopenhauer'e göre hayatın ana gerçeğinin (irade söz konusu olduğu kadarıyla) acı olması bütün bunlarla uyum içindedir. Bu müspet şeydir. Alıştığımız hoş şeyler artık zevk vermez olur; fakat acı şeylerin verdiği acı kesilmez.[337] Sahipken en büyük üç iyinin—sağlık, gençlik ve özgürlük—nadiren farkındayızdır; ama hastalık ve yaşlılık böyle değildir. Hoş ve haz vericiyken saatler çok çabuk geçiverir; acı doluyken dakikalar geçmek bilmez. Çok değerli olan haz daha önceki bir acıya karşıttır; daha önce söylendiği gibi kimi zaman zevkimiz acıdan uzak olmaktan biraz fazlasıdır.

İhtiyaçlardan ve onların tatmininden söz ettik; fakat bunların doyurulmadığı zamanlar da olur—ve işte burada yeni bir tecrübe türü ortaya çıkar. İhtiyaç ıstıraptır ve onun tatmini müspet değil sadece menfi bir şeydir; fakat karşı gelinmesi, engellenmesi daha da kötüdür. Ve bu az ya da çok insanının kaderidir. Kimilerinin, belki birçoğunun veya çoklarının istekleri karşılanmaktan daha çok engellenir. Onlar sadece yaşarlar, yalnızca varlıklarını sürdürürler—hayatın zenginliğini ve doluluğunu tecrübe

edememelerinden hiç söz etmiyoruz. Zaruret hayatlarının bir günü olsun yakalarını bırakmaz, dolayısıyla onların düşünce ve tefekkürünün hazlarını tatmalarına izin vermez. Schopenhauer aşikâr ki bizim kalabalıklar dediğimiz kitlenin içler acısı durumunu keskin biçimde hissediyordu.[338] Zenci kölelerin durumundan, fabrikalardaki işçilerin, günde on, on iki, on dört saat çalıştırılan körpecik çocukların durumundan söz eder. Bu veya benzeri şeyler milyonların kaderidir. Onların yaşamları hayatta kalma mücadelesinden pek farklı değildir. Ve ardından mücadele ettikleri şey—ölüm—sonunda ansızın yakalar onları; nadiren de olsa kimi zaman bezginlik ve umutsuzluktan gülerek karşılarlar onu.

Hatta hayatta başarılı olarak adlandırılanlar, yüksek mevkidekiler bile her zaman istediklerini elde edemezler ve korku, endişe ve sıkıntı az ya da çok onların da peşini bırakmaz. Dışındaki taç, kafanın içinin huzurunun güvencesi değildir; masumlar ve iyiler de aksi tesadüflerin ve hak edilmemiş kötülüklerin kurbanı olur; Ophelialarıń, Desdemonaların, Cordelialarıń ne kusuru vardı? diye sorar Schopenhauer. Ayrıca çoklarının başına gelen kazaların ve haksızlıkların tümünden kurtulmayı başarsak, kendilerini bütünüyle mutlu addeden azınlığın içinde yer alsak bile bu ancak kısa bir zaman için böyledir—er ya da geç en mütevazı işçiyle aynı kaderi paylaşacak ve istesek de istemesek de öleceğiz.

Evet, Schopenhauer daha ileri gider. Ona göre ölümde normal olmayan, sadece iradeye değil akla da karşı olan bir şey; acıda, acının her türünde normal olmayan ve akla karşı bir şey vardır. Hazza dair sorular sormayız, fakat acı—neden olsun, neden kaçınılmaz olsun o? Onun küçük bir zerresi her şeyin tadını kaçırmaya yeter. O kıyası kabil olmayan bir şey—ne kadar olursa olsun hazla dengelenemeyen bir şeydir. “Binlerin mutluluğu,” der Schopenhauer, “tek bir ruhun ıstırabını ve ıstırap içinde ölümünü dengeleyemez.” Gerçekte varolandan yüz kat daha az ıstırap olmuş olsaydı bile sırf ıstırabın varlığı bu dünyayı lanetlemeye yeterdi. Eğer dünya kusursuz, amacı kendinde bir şey (Selbstzweck) olacaksa onda ıstırap—ve ölüm olmamalıdır.[339] Dil tuhaf ve abartılı görünebilir, o çağdaş ruha bütünüyle yabancı bir idealizmi seslendirir; ancak yine de arkasında derin bir hakikat gizlidir.

Fakat insan sadece istemez ve ıstırap çekmez—o eylemde bulunur: Nasıl davranır o? Birbiriyle ilişki içinde eylemde bulunan varlıklar olarak nasıl varlıklarız biz? Schopenhauer dünyada çıkar gözetmez insanların olduğunu sorgulamaz, gerçek ahlaktan kuşku duymaz: Fakat onun

düşüncesine göre bu insanlara ve böyle bir ahlaka her yerde rastlanmaz. Hatta zaman zaman gerçek kötülüğün, garazkârlığın, kötü niyetin[340] var olduğunu kabul eder; ve doğru eylemlerimizin büyük bölümünün hukukun ve umumun kanaatinin etkisinin sonucu olduğunu düşünür. Bencil olmayan sevgiye, hesapsız, kendiliğinden adalete nadir rastlanır; bunlar hayatın olağan seyri içinde beklediğimiz şeyler değildir, gördüğümüzde şaşırır müteessir oluruz; Hamlet'in söylediği gibi, "dürüst olmak bu dünyada on binlerin içinden seçilmiş olmaktır."[341] Hukuk ve idarenin, yani örgütlenmiş gücün zorlaması kendiliklerinden böyle olmayacak bu insanları, kısmen doğru olmaya ve çoklarında fırsat bulur bulmaz depreşen vahşiliği dizginlemeye zorlar. Doğal olarak insanlar bencildir, ve yaptığımız iş anlaşmalarına bağlı kaldığımızda bile onları elimizden geldiğince kendi lehimize çevirmenin yollarını ararız. Bu iş dünyasında bildik alışıldık bir durumdur; herkes kendi çıkarının peşindedir; bir zümre elde edebildiği kadar çok ücret, bir başkası kâr, bir başkası faiz, bir başkası kira getirisi ister. İktisat politikamız kişisel çıkarın farklı durumlarda takip ettiği yasaları izlemekten başka bir şey yapmaz; eğer insan ideal olarak adil ve çıkar gözetmez olsaydı, bir bilim olarak genel karakteri kişisel çıkarı bir ilke olarak kabul etmesine bağlı olduğu için bu iktisat politikası paramparça olurdu. Dolayısıyla toplum, özellikle sanayi toplumu bir çıkarlar savaşıdır: bellum omnium contra omnes.

Bir zamanlar şiddet yaygın, sonuç kölelikti; şiddet azaldığı için savaşın da kesileceğini düşünmemeliyiz. Schopenhauer aynı derecede güçlü bir savaş silahı olarak kurnazlığa dikkat çeker ve hatta onun güçten daha az saygın bir silah olduğunu düşünür.[342] Gene de ister kişiler ister zümreler yahut sınıflar arasında olsun bu mücadelede, bu savaşta birbirimize zarar veririz; evet, insanın başına gelen en ciddi kötülük ve belaların en başta gelen kaynağı, der Schopenhauer, yine insanın kendisidir (bu yargının gerçek anlamını daha sonra göreceğiz): homo homini lupus. Kant'ın, kendisiyle çeliştiği için bir doğa yasası olarak düşünülmesini bile imkânsız gördüğü hakkın yerine gücün hâkimiyeti, gerçekte der Schopenhauer, doğada—sadece hayvanlar âleminde değil insanların dünyasında da gördüğümüz cari ve tabii yasadır; toplum büyük ölçüde varolduğu haliyle, sadece düşünsel olarak değil fakat fiilen de, kendi kendisiyle çelişen böyle bir şeydir. Sokrates ölüme mahkûm edilir, Mesih çarmıha gerilir; insanın karakteristik özelliği bu tür işlerde ifadesini bulur. Bu açıdan Schopenhauer dünyayı Dante'nin cehennemiyle karşılaştırır—şu farkla ki burada insanın

kendisi hemcinslerinin şeytanıdır; ve Schopenhauer başşeytanı yüz binlerce insanı birbirine karşı saf tutturup sonra da "İçine doğduğunuz şey ıstırap ve ölümdür, öyleyse ateş açın birbirinize top ve tüfeklerle" diye bağıran dünya-fatihlerinde bulur. "Ve onlar," der, "bunu yaparlar"[343] (anlaşılan dünyada şeytanlar kadar ahmakların da olduğunu düşünür).

Bu muazzam, pervasız bencillikten başka, her gün karşılaştığımız uysal, basit bencillik vardır. Çoğu kimse, diye düşünür Schopenhauer, kendi yakınlarındaki insanların ıstırap içinde olduğunu bilir, fakat bunların ıstırabını hafifletmek ya da dindirmek için hiçbir şey yapmaz, çünkü bu onların kendi adına nefislerinden feragatte bulunmalarını gerekli kılar. Bir yabancıyla karşılaşsak, ilk düşüncemiz "Bize bir yararı dokunabilir mi?" olur. Eğer dokunmazsa onunla özel olarak ilgilenmeyiz. Diğer yandan, bir başkasından bilgi ya da tavsiye istediğimizde eğer onun bu konuda öyle veya böyle bir çıkarı olduğunu anlarsak ona karşı bütün itimadımızı kaybederiz. Büyük ölçüde bencil ya da kişisel çıkarının peşinde koşan varlıklarız; bu hoş bir manzara değildir ve bunun bilincinde olmak (aldanmayan bir bilince sahip olduğumuzda) da hoş değildir.

Bu da bizi bir başka noktaya götürür: Schopenhauer biz insanların büyük ölçüde kendi kendini aldatan varlıklar olduğumuzu savunur. Başkalarının gözünde iyi görünmeyi isteriz—sıradan insan başkalarının kendisi hakkında ne düşündüğüyle ilgilendiğinin yarısı kadar kendisinin ne olduğu ile ilgilenmez[344] ve bu dünyadaki birçok karışıklığın ve çoğu perişanlığın nedenidir, fakat (daha kötüsü) kendi gözümüzde de iyi görünmeyi isteriz, dolayısıyla kendimizi kendimizden gizleriz, gerçek saiklerimizin üstünü örteriz, kendimizde bir kusurun olmadığını düşünmeyi severiz[345] —çünkü utanç kadar nahoş bir şey yoktur. Zaman zaman başkalarının küçümsemesine katlanabiliriz—fakat kendi kendimizi hakir görmek katlanılmaz bir şeydir ve buna izin vermektense her şeyi yapmayı ve düşünmeyi göze alırız. Bu tür bir varlık, teologların diyeceği gibi, yapıp ettikleri kötü olduğu için ışıktan çok karanlığı seven bir varlık ne kadar zavallıdır!

Hiç kuşkusuz Schopenhauer gerçek insan doğasına dair gurur okşayıcı bir görüş sunmaz, ve bu günümüzün güler yüzlü liberalizminden çok eski teolojik görüşlerle ve Yeni Ahit'le uyum içindedir. Fakat bir şeyin gurur okşayıcı ya da hoş olmaması onun gerçekten uzak olmasını gerektirmez. Schopenhauer şeylerin önce bu vahim yanını düşünürken sıradan ahlakçılardan ayrılır ve insan dünyasını cehennemden başlayarak tasvir

eden Dante'nin yolunu tutar. Ve o farklı bir yol tutmanın bir eğitim yanlışı olduğunu düşünür ve çocuklara dünya hakkında hoş bir resim sunma siyasetini, onların genel olarak takip edilen düsturların dürüstlük ve erdem olduğunu düşünmelerini sağlama yöntemini sorgular. Çocuklar er geç gerçeği öğrenecekler ve o zaman öğretmenleri hakkında hiç de iyi şeyler düşünmeyeceklerdir der; önce dürüstlük ve içtenliğin örneğini sunarak, "Dünyanın kötülük içinde yüzdüğünü; insanların olmaları gerektiği gibi olmadıklarını; dolayısıyla yanıltılmaya, kandırılmaya fırsat vermemelerini ve daha iyi olmaya çalışmalarını" söylemek daha iyidir.

Ve şimdi, mücadele ettiğimiz şeylerin fani, içindeki her şeyle birlikte zamanın gelip geçici olması sözünü ettiğimiz bütün olguların ötesindedir—ki bu irade tecrübesinin onu nesnel olarak düşünmekten ne kadar farklı olduğunu gösterir. Dünyanın saf fenomenalliği, içindeki her şeyin düş benzeri karakteri Schopenhauer üzerinde derin etki bırakmış olmalıdır. Şeyler vardır ve yoktur—Mezmurların ve Marcus Aurelius'un bazı pasajları bir kenara bırakılacak olursa bu olgunun Schopenhauer'in kaleme aldığı satırlardan daha etkileyici tasvirini bulmak zordur. Sanki ruhu ebedi olanı aramış ve onu bulamamış gibidir.[346] Gerçek olan sadece mevcut olandır ve o da içindeki her şeyle birlikte geçip gider.[347] Schopenhauer bir çocukken bile bunu hissetmiştir. Bu kendisi ile annesi arasındaki mizaç zıtlığının temelini oluşturuyordu ve düşüncelerini belli bir hüzün ve kasvetle renklendiren de buydu.[348]

On beş on altı yaşında Fransa'dayken yıkıntılarını ziyaret ettiği Nimes'deki arenadan gelip geçmiş olan binlerce insanı düşünmüş; Toulon'da devrim öncesinin sefalet içindeki kürek mahkûmlarının neşesiz ve umutsuz hayatını zihninde canlandırmış; Lyons'da daha birkaç yıl önce meydana gelmiş olan Devrimin saldığı dehşet ve korkuları şimdi infaz yerlerinde süregiden ve bunlarla hiç ilgisi olmayan iş ve koşuşturmalarla karşılaştırmıştır. "Akıl almaz", diye yazmıştı, "zaman kudretiyle en canlı ve en korkunç izlenimleri nasıl da yok etmektedir." Ve bu seyahatler esnasında onun Milton'dan, zamanın hükmünden kaçış özlemini dile getiren bir şiir tercüme ettiğini görüyoruz.[349] Çünkü eğer şeyler gelip geçici ise, onlara gönül vermemizin ne yararı vardır? "Bir sonraki anda artık var olmayan, bir düş gibi bütünüyle kaybolup gidiveren şey hiçbir ciddi çabaya değmez" diye yazar Schopenhauer.[350]

Unutmamalıyız ki o mücadele etmeden ve mücadele edilen şeyi elde etmeden—yani irade açısından—söz eder; felsefi veya sanatsal, irade-siz

tefekkürden, gerçek ahlaki eylemden değil, ki bunların her ikisi de bizi neşelendirir ve değişime tabi, fani dünyadan bütünüyle uzaklaştırır. İradenin çabalarının boşluğu ona göre düşünceninkinden daha fazladır, o bir his ve sanıdan ibarettir. Bunca zahmete girer, bunca emek sarf ederiz, sonunda ne geçer elimize? diye sorar. Elde ettiklerimiz elde etmeyi umduğumuz şeyler değildir. Bu konuyu bilhassa onur ve şöhretin aldatıcı özüyle ve cinsel cazibenin yanıltıcı doğasıyla ilgili olarak genişletir; ve genel olarak hayat, diye düşünür, beklentide tecrübedekinden daha parlaktır.[351] Fakat bundan daha fazlası, şeylerin eriştikten veya elde ettikten sonra devam etmemesidir. Hayatın kendisi de böyledir. Onun için nasıl da çabalarız! Çoğumuz için en başta gelen iyidir o, onun için her şeyi veririz—peki nedir o? İnsanların çoğu için emek, zahmet, endişe, sukutuhayal. Schopenhauer köleleri, fabrika işçilerini, çocuk işçileri görür; ve dokuma tezgâhı başında oturmanın, aynı mekanik işleri günde on, on iki, on dört saat tekrar tekrar yapmanın nefes alma ayrıcalığı için ziyadesiyle pahalıya mal olduğunu düşünür.[352] Ve elde edilen kazancın maliyeti karşılayıp karşılamadığını sorar.[353] Ayrıca bunca zahmetle kazandığımız hayatı çok çabuk kaybederiz. Sadece insan ölüm hakkında açık bir fikre sahiptir—ve geri kalanlardan açık biçimde daha duyarlı ve daha düşüncelidir; ve bu yüzden ölüm korkusu insanın, hepsinden önemlisi yüksek insanın yakasını bırakmaz. On yedi yaşındayken ansızın, Schopenhauer bize söyler (daha sonra yazar), vaktiyle Buda'nın hastalığı, yaşlılığı, ıstırabı ve ölümü düşünürken varoluşun ıstırap ve sefaletiyle ilgili olarak gençliğinde hissetmiş olduğu aynı duyguya kapılmıştır.

Schopenhauer bütün bunlarda insanın dünyadaki yazgısının ve karakterinin daimi özelliklerini yakaladığını düşünür. İnsanın çok fazla değiştiğine ya da değişeceğine inanmaz. İnsanın geleceği konusunda idealist ya da Ütopyacı değildir. Aslında, insanların bütün ihtiyaçları karşılanmış, hedeflere ulaşılmış ve Ütopya burada gerçekleşmiş olsaydı, korkunç bir Langeweilin başlayıp başlamayacağını—evet sonunda mücadele ve ihtiyacı yeniden başlatacak aşırı bir nüfus artışının ortaya çıkıp çıkmayacağını sorar.[354] Hatta Ütopya kalıcı olsaydı bile insanlar hâlâ ölecek, dolayısıyla bu yeryüzünde gerçek doyum yine imkânsız olacaktı. Fakat bu uzak ihtimallerle uğraşmamız için bir sebep yok.

Schopenhauer her şeye karşın, son yıllara kadar genel olarak dünyanın da düşündüğü gibi, insan üzerine çok fazla düşünür. İnsanlık tarihinde ilerleme düşüncesi gibi bir şeye ne kadar nadir rastlandığına zannediyorum

Sir Henry Maine işaret etmişti. Bunun bir batılı uydurması olduğu söylenebilir. Ne Platon'un haberi vardı bundan, ne de Aristoteles'in. Ne de görünürde Hıristiyanlık böyle bir şeyi tanır—en azından Mesih'in "İnsan geldiğinde (yani yeryüzü tarihi son noktasına eriştiğinde) yeryüzünde inanç bulacak mı?" diye sorduğunu görürüz ve Yeni Ahit'te bildiğimiz şekliyle tasvir edildiği üzere, geliş yavaş yavaş gelişerek mükemmelleşmiş bir şeyi selamlamak değil, fakat kötüyü iyiden ayırmak ve değiştirilemez bir yargıyı tesis etmektir. İnsanın yavaş yavaş, hiç durmadan mükemmeliyete doğru ilerlediği tasavvurunun geçmişi belki de iki yüzyılı bile bulmaz. Schopenhauer bunun bir yanılsama olduğunu düşünür. O durağan diyebileceğimiz bir insan görüşüne sahipti. Nesiller birbirini takip eder, fakat büyük ölçüde aynıdırlar. İnsan belli değişmez niteliklere sahip olduğu için, büyük ölçüde diğerleri—maymun, aslan, herhangi bir ağaç yahut bitki—gibi bir türdür. Gittikçe daha mükemmel meşe ağaçlarına ya da daha mükemmel aslanlara doğru bir ilerleme yoktur; giderek daha mükemmelleşen insan diye bir şey de olamaz.

Böyle bir görüş insan hayatını anlamından yoksun bırakmaz, fakat anlam değişime uğrar. Bir ara şartlar elverişlidir ve mükemmel bir ağaç ile karşılaşırız. Dolayısıyla uygun şartların bir araya gelmesiyle nadir zaman aralıklarında (görece mükemmel) insan türünün mükemmel örnekleriyle karşılaşırız. İnsan hayatının anlamı bu örnekleri vücuda getirmesinde aranmalıdır—bunlar zamanın taçyapraklarıdır; fakat bunlar zorunlu olarak zamana bağlı evrim denen şeyin sonunda görünmezler, orada burada, şartlar elverişli olduğunda ortaya çıkarlar.[355] Schopenhauer'in aklında felsefi ve sanatsal dehaya sahip insanlar, ve ermişler ya da azizler vardır. Schopenhauer insan ilişkilerinin genel yapısında bir değişim beklentisi içinde değildir. Bir anlamda "varolanların tümünün kendisine doğru hareket ettiği çok uzak bir Tanrısal hadise"yi kabul etse bile, bu dünyevi bir hadise değildir. İnsan tekleri (din değiştirmeyle karşılaştırılabilecek bir buhran bir tarafa) esaslı biçimde değişmez; eylemleri az ya da çok değişebilir ama karakterinin ilkeleri değil.[356] Değişimler bilgidedir, iradede değil; bir taş parçası ne kadar altına dönüşürse kötü insanlar da o kadar iyiye döndürülebilir, kedi fare yakalama dürtüsünü ne kadar kaybederse bir kimse bencilliğine de o kadar ikna edilebilir ya da bundan vazgeçirilebilir. Schopenhauer insanların karakterlerinin makul düşüncelerle telkinde, ricada bulunarak, yalvararak yakararak vb. değişebileceğine inanmanın çocukça olduğunu düşünür;[357] bilgi artabilir, fakat hepsi bundan ibarettir.

Dolayısıyla toplum köklü ve esaslı biçimde değişmeyecektir. Bencilliğin devam edeceğini ve muzırlığını sürdüreceğini beklemek gerekir; kalabalıklar yine kendilerini feda edecek ve ıstırap çekeceklerdir ve ancak serbest vakit, deha için fırsat böyle doğabilir. İnsanın yeryüzünde payına düşen yine büyük ölçüde yanılsama ve sukutuhayalden ibaret olacaktır; hastalık, yaşlılık ve ölüm mukadder akıbet olarak hâlâ herkesi bekleyecektir. Dâhilerin herkesin nadiren tadabileceği mutlu anları olacak ve ölümsüz eserler üreteceklerdir; kendini unutan, nefsini inkâr eden, seven ve hizmet eden ermiş neşeyi bilebilir, fakat im Grossen und Ganzen insanlık bugün nasılsa büyük ölçüde yine öyle olmaya devam edecektir.[358]

Okur belki de insan dünyası hakkında bütün bunların yeterli olduğunu söyleyecektir. Fakat Schopenhauer'in doğa ile ilgili görüşü daha rahatlatıcı değildir. Doğayı gözlemlemek, şeylerin idealarını görmek, görünen her şeyin güzelliğini hissetmek başka bir şey—fakat bizzat onlar gibi olmanın nasıl bir şey olduğu başka bir sorudur.[359] Tek bir anlamsız eğilimle ebediyen düşen ya da düşmeye çalışan bir taş olmak nasıl bir şeydir? Ne mutlu ona ki bilinçsiz! diyebiliriz. Uçan, sakınan, birleşen, ayrılan şu kıpır kıpır kimyasal elementler, fırlayan, sıçrayan, tıslayan şu elektrik kıvılcımları, dur durak bilmeksizin didinip duran ve hep yenilen, kalıcı hiçbir şey yoğuramayan, sırf onların da geçip gittiğini görmek için hep eskilerin yerini alacak yeni şeyler doğuran, asla bir hedefe ulaşmaksızın, bireyler kadar türlerin de kaybolduğunu görmeye mahkûm ve ellerinden çıkan son kalıcı ürünlerin yerinde yeller eserken zamana tahammül etmek zorunda olan şu yaşamsal güçler olmak nasıl bir şeydir? Başından mukadder sonu bilmedikleri—insanda kısmi bilince ulaşanlar hariç—hiç bilmedikleri için belki de mutludurlar! Ve bu, aşağı hayat formları arasındaki görünürde kaçınılmaz çatışma hakkında hiçbir şey söylemiyor. Schopenhauer, Darwin'in kafamıza soktuğu şeyleri daha önce biliyordu ve varlıkların birbirini tüketerek ayakta kaldıkları, her yırtıcı hayvanın diğerinin canlı mezarı olduğu ve hayatını—kaçınılmaz sonları böyle bir ölüm olan—bütün bir diziye borçlu olduğu bir dünya ruhunda bir tür dehşet uyandırmış olmalıdır. Vahşi bir hayvan, hatta avını yakalayan bir hayvan, bir tür korkunç güzelliğe sahiptir—sanat bunu sık sık ele alıp işler; fakat böyle bir hayvan olmak—bu bir tarafa, onun avı olmak nasıl bir şeydir? Bu düşünce neredeyse midemizi bulandırır, ve insanlar bu tür şeylerin cereyan ettiği ve neredeyse kural haline geldiği bir dünyanın mümkün en iyi dünya olduğunu söylediklerinde Schopenhauer cevap verir: Saçma, apaşikâr bir

saçmalık.[360] Çünkü ne yanından bakarsanız bakın hep böyle görünür: hayvanlar kısmen birbirleriyle beslenirler; insanlar kısmen hayvanlarla beslenir; birbirleriyle beslenmeyen hayvanlar veya insanlar da daha aşağıdaki akrabaları olan bitkilerle beslenir; bitkilerin kendisi canavarca bir iştihadır, sessiz sedasız toprağı ve suyu tüketirler. İnsan toplumunda bu denli yaygın olan kardeşlikten uzak mücadele bütün dünyaya hâkimdir—her yerde karşımıza çıkan aç bir iradedir; ve hepsi tek ve aynı türden olduğundan Schopenhauer onu Grek efsanesinin çocuklarını yiyen, yani kendi etini tüketen Thyestes'ine benzetir. İnsan dünyasında ne kadar değişme ve ilerleme varsa daha aşağı dünyada da o kadar vardır; ebediyen aslan bir aslan, kaplan bir kaplan, yılan bir yılan olarak kalır.

Schopenhauer'in gördüğü biçimiyle dünyanın—yani irade-siz bir akılla gözlemlendiği ve düşünüldüğü biçimiyle değil, fakat tecrübe edilen, hissedilen biçimiyle dünyanın—onun bir parçası olana bilinen haliyle dünyanın genel hatları böyledir. Bütün görünümlerinin arkasında dünya iradedir ve bu genel hatlarıyla söylemek gerekirse iradenin doğası ve yazgısıdır.

Browning feryat eder,

"All's right with the world."
[361]

Schopenhauer cevap verir, "Bu dünyada bozuk ve kusurlu olan bir şey var" ve belki de Schopenhauer en derin insan bilincine yaklaşır. Hayatın mutsuz ya da kötü yanıyla ilgili abartılarını inkâra lüzum yok: sözgelimi hazzın menfi bir şey olduğunu söylerken ayrım gerçek olmaktan çok akademik görünür; iradenin hiçbir zaman tatmin edilmeyeceğini söylerken, bu onun üzerine eğilen herhangi bir düşünceden çok onun sınırsızlığını çağrıştırabilir. Milyonların ıstırap içinde olduklarını söylerken onların ıstırap çekmek zorunda olduklarını söyleyebiliriz; ilerleme yok derken ilerlemenin olup olamayacağını sorabiliriz; bencillik ve mücadelenin varolduğunu söylerken sevgi ve neşeli işbirliğinin olup olmayacağını sorabiliriz. Fakat varolduğu haliyle dünyanın bozuk ve kusurlu olması, ne olursa, olabilirse, olacaksa olsun, derin ve esaslı biçimde bozuk ve kusurlu olması farklı bir meseledir ve dünyanın büyük dinlerinden kimisini—sözgelimi sadece Budacılığı değil, fakat tarihsel Hıristiyanlığı da sıkıntıya sokan bir görüştür. Olması gerektiği gibi olmayan şeyler vardır, ama yine de vardırlar. Bu nahoş bir çelişkidir, ama yine de onda, daha doğrusu bu iki

önermenin ilkinde, insanda en yüksek olan şey ifadesini buluyor olabilir. Kusursuz bir dünya hakkında Schopenhauer belli belirsiz de olsa bir fikre sahip olmamış olsaydı varolduğu haliyle bu dünyayı asla eleştirip mahkûm edemezdi—ve diğer yandan eğer biz, dünyayı tatminkâr buluyorsak bu ancak bizim idealizmimizin aşağı düzeyde ya da tükenmiş olması sayesinde olabilir. Bu her zaman böyle olmuştur. Mesih'e dünyanın mevcut krallıklarını kendisine bir karanlıklar vadisi gibi gösteren göklerin melekûtu düşüncesiydi. İnsanın mevcut hayatını böylesine hazin ve acıklı hale getiren Sakyamouni'nin ne hastalığın, ne yaşlılığın, ne ıstırabın, ne de ölümün olduğu mümkün bir dünya durumu tasavvuruydu. Ayrıca ışığında gerçeği gördüğü ideal, insanın içinde onu dönüştürebileceği ilhamı uyandırabilir. Kahraman, ıslahatçı, kurtarıcı olan iyimser değil, idealist kimsedir. İnsanın iyileşmesine katkıda bulunanlar dünyanın kötülüğünü hissedenlerdir. Büyük kurtuluş dinlerinin, Budacılığın ve Hıristiyanlığın sırrı burada saklıdır. Sadece idealizm değil, fakat bir kurtuluş yolu bulmaya çalışan ruhun en derin araştırmaları ve iradenin en hararetli çabaları da, saf doğa ve doğal dinlerden farklı olarak, bu türden dinler için harcanır ve harcanmıştır.

Dünya esaslı biçimde bozuk ve kusurludur. Şu halde Schopenhauer'in söylediği budur. O bunu dünyayı suçlayan ve mahkûm eden birisi gibi söylemez, onun kişisel bir şikayeti yoktur, huysuzluğa, merdümgirizliğe, [misanthropie] hastalık kuruntusuna herkes kadar saygısı vardır;[362] görüşlerine yaygın biçimde yakıştırılan Kötümserlik tabirini nadiren kullanır[363] ve kullandığında esas itibariyle İyimserliğin karşıtı olarak kullanır, ki bu sonuncusu ona bayağı ve aşağılık bir düşünüş tarzı ve insanların sayısız ıstırabıyla bir alay olarak görünür; o yalnızca içeriden bir tecrübe olarak alınan dünyayı—sadece ona baktığımız felsefi ve sanatsal düşünmenin ender anlarından ve ahlakın temel anlamı olan içimizdeki aşkınlıktan ayrı olarak—kusursuz bir dünya olarak düşündüğümüz şeyin karşıtı olarak görür; bu asla huzurun olmadığı bir bencilce mücadele dünyası; şeylerin birbirinin yolunu kestiği ve birinin diğerini tuzağa düşürdüğü bir dünya, ıstırap, yaşlılık ve ölümün dünyasıdır. Bir yerde bunun mümkün bütün dünyaların en kötüsü olduğunu söyler, fakat bununla düşünülebilecek olanların en kötüsünü kastetmediğini açıkça belirtir. Kastettiği şeyi bir tüccarın yürüyen, fakat sadece yürüyen ve eğer daha kötüye gidecek olursa batacak olan sıkıntılı işiyle karşılaştırarak misallendirebilirim; dolayısıyla dünya da sadece varolacak şekilde düzenlenmiştir. Daha kötüsü varolmamayı gerektirirdi.[364] Bir başka yerde

daha kötüsünün olabileceği özel halleri zikreder;[365] başka bir yerde de daha şiddetli bir yaşama iradesinin, daha aşırı ıstıraplarla dünyayı bir cehenneme çevireceğini söyler[366] —çünkü daha önce aktardığım kuvvetli karşılaştırmaya karşın mevcut dünyamız, Schopenhauer'in düşüncesine göre, bu aşırılığın gerisinde kalır. Doğada da büyük ölçüde durum aynıdır, doğa ve insan esas itibariyle aynıdır:—Yeni Ahit'in harikulade dilini kullanmak gerekirse, "bütün yaratılmışlar inler ve doğum ağrısı çeker".[367]

Böyle bir dünya—tacı ve en iç özünü açıcı olarak insanla birlikte—nasıl olmuştur da varolmuştur? Bu karanlık ve esrarlı sorundur. Schopenhauer olgulara bağlı kalmaya çalışır ve kaba spekülasyonlarda bulunmaktan kaçınır. Ancak yine de sanki kendisine veya en azından iddialarına[368] karşı olarak körlemesine kanaatleri, tahminleri ve müphem görüşleri vardır. Gizli idealizminin ve dolaylı olarak anlaşılan mutlak ahlak duygusunun bunlarda ortaya çıkış biçimi harikuladedir.

Bugünlerde dünyayı bulduğumuz haliyle doğru olarak kabul etme eğilimindeyiz; Schopenhauer böyle değildir—esasları açık olmayan kendine özgü mantığına göre ancak iyi ve kusursuz olan sorgulanmaksızın doğru olarak kabul edilebilir; şeylerin ilk ve asli hali, ilkel veriler her türlü açıklamanın ötesindedirler, çünkü buna gereksinim duymazlar, gördüğümüz bu kusurlu dünyanın buna benzer bir yanı yoktur.[369] Istırap ve hastalığı, yaşlılık ve ölümü şeylerin doğal düzeninin bir parçası olarak görürüz; fakat hayır, der Schopenhauer, bunlar doğal değildir; olamazlar, şeylerin mutlak yasasının bir ihlalinin sonuçları, bir yerde kötü bir şey yapmanın cezalarıdır.[370]

Şimdi gelin kendimizi yaşadığımızdan çok farklı bir atmosfere yerleştirelim ve Dante'nin tasavvur ettiği gibi bir müddet Arafta eğlenirken düşünelim—kendimizle ilgili olarak gördüğümüz şeylerin eşyanın doğal, normal düzeni olduğunu düşünseydik, eğer bunun sebebinin ve amacının kendi dışında olduğunu, kusur işlemiş ve şimdi daha iyi şeyler yapmasını öğrenmekte olan ruhlar için bir geçiş durumundan, bütünüyle geçici bir dünyadan başka bir şey olmadığını kabul etmemiş olsaydık kim bilir doğrudan ne kadar uzak olurduk? Schopenhauer'in içinde yaşadığımız şu tuhaf ve tatmin edicilikten uzak dünya ile ilgili olarak sürüklenmiş olduğu türden spekülasyonları böyle bir analogia ile belki de anlaşılabilir hale getirebiliriz. Bu kendi meşruiyetine sahip bir dünya değildir, Schopenhauer bunu tekrar tekrar ifade eder; o kendisiyle açıklanamaz—onun kendisi için, salt kendi yararına varolduğuna dair tek bir delil yoktur. Ve

Schopenhauer’in sunduğu veya daha doğrusu cesaret edip giriştiği açıklama ahlakidir.

Başlarına bir felaket ya da musibet geldiğinde Homeros dünyasının Grekleri nasıl ki bir yerde bir kusur işlemiş olduklarından dolayı Tanrıların şimdi kendilerini cezalandırmakta olduğunu belli belirsiz de olsa hissetmişlerse,[371] Schopenhauer de “İster bedensel ister ruhsal olsun, her büyük ıstırap bize layık olduğumuz şeyi söyler, çünkü eğer buna layık olmamış olsaydık başımıza gelemezdi”[372] der. Bu türden sayfalarla ilk kez karşılaştığımda kendi kendime, Schopenhauer’in farkında olduğundan daha fazla insanlığın eski teolojik düşüncelerinin etkisi altında olduğunu söylediğimi hatırlıyorum—ve ondan sadece çağdaş dünyamızın par excellence metafizikçisi olarak değil, fakat par excellence ahlakçı-metafizikçisi, teologu diye söz etmek belki de mübalağa olmayacaktır.[373] O ancak kendi türünde bir teologdu ve belki de ilahiyat okullarının tarzına uygun değildi. Her ne kadar teizme Spinozacılıktan veya tümtanrıcılıktan daha dostane hisler besliyorsa da, bu dünyanın olmadığı bir zamanı düşündüğü için bir teist değildir.[374] Fakat aynı zamanda hayat ve insandaki kötülüğü durumlara ve şartlara bağlayan ve bencil, pervasız iradeyi göz ardı eden—insanın doğasıyla değil fakat alışkanlıkları ve eylemleriyle ne ise o olduğunu düşünen çağdaş akılcılığın[375] sığ ve kolaycı tavrından da uzaktır. Schopenhauer Pelagius’a karşı Luther ve Augustinus’un safında yer alır.[376] O insanın sadece davranması gerektiği gibi davranmadığını değil, fakat olmaması gerektiği gibi olduğunu; evet, eylemlerinin doğasından kaynaklandığını, harici durum ya da vesilelerin onları sadece ortaya çıkardığını düşünür, tıpkı doğa güçlerinin etkinliğini bu tür durumların, var etmeyip sadece ortaya çıkarması gibi—iyi bir insan yüreğindeki iyi hazinesinden iyi şeyler çıkarır, kötü bir insan içindeki kötülük hazinesinden kötü şeyler çıkarır (Schopenhauer Mesih’in bu sözünü kayıtsız şartsız tasvip ederek zikreder).[377]

Bu sebepten ötürü insan davranışlarındakinden çok doğasındaki değişime ihtiyaç duyar.[378] İnsanın ihtiyacı, ve günahı daha derinde—ve suç tecrübi bilgisine sahip olduğumuz herhangi bir şeyin ötesinde, daha derindedir. İnsan bu dünyaya bu pervasız, fütursuz, vicdansız, zaman zaman vahşi ve kan dökücü yaşama iradesiyle gelir, şartların bunda bir dahli yoktur—hayvan nasıl iradesini yiyip bitirici, bitki iradesini nasıl bulabildiği her yerde besinini yakalayıcı hale getirmişse, insan da zaman içindeki

herhangi bir eylemle kendisini böyle yapmıştır. Böyle bir olguyu nasıl açıklayabilir, yaşadığımız dünyanın cinnet hali içinde gayrıahlaki bir dünya olduğu sonucundan nasıl uzak durabiliriz?

Schopenhauer cevap verir: değişik biçimleri itibariyle bu dünyanın itici gücü ve özü olan iradenin şeylerin geniş erimi ve sınırsız uzamı içinde bir yerde doğru yoldan çıktığını, şeylerin kökenindeki büyük mutluluktan uzaklaştığını; ve işte şekillendirdiği bu dünyada—çünkü yüce, yaratıcı ve tanrısal bir güç ona hâlâ bağlıdır ve o ardı sıra utancın gölgelerini olduğu kadar ihtişamın bulutlarını da sürükler—ve işte bu dünyada şimdi kefaretini ödemekte,[379] kendisi hakkında bir bilgiye ulaşmakta olduğunu; ve böylece bizatihi ıstırap ve sınırlılığıyla, hastalık, yaşlılık ve ölümle nefsini terk etmeye, kendisini aşmaya; eğer sadece yaşamak ve çabalamak hayatsa, artık bu çabalayan, diğer bireylerden koparılmış ve onlarla mütemadiyen savaş halinde olan bir birey olarak varolmayı bırakmayı; bütünüyle varolmaktan vazgeçmeyi, bilakis içinden çıktığı ve düzensiz, belirsiz, mücadeleyle dolu hayat olarak bildiğimiz her şeyin karşıtını bir tarafa bırakırsak başka türlü adlandıramayacağımız veya tasavvur edemeyeceğimiz ebedi mutluluğa, huzura ve sükuna yeniden dönmeyi istemeye yönlendirildiğini varsayarak. Aslında İnsanın Düşüşü öğretisine—günümüzde böylesine saçma bulunan, fakat Schopenhauer'in kendisini, genel olarak hiçbir derinliği olmayan iyimser umutlarla dolu bulduğu Eski Ahitle aynı noktada buluşturan tek öğreti olduğunu bildirdiği bir öğretidir[380]—götüren de bu aynı derin ahlaki-felsefi düşünüş tarzıdır.

Bugünlerde biz bir düşüş fikrinden çok kolay vazgeçiyoruz, çünkü mükemmeliyet hakkında bir fikrimiz varsa bile (ki çoğunlukla yoktur) bunu şeylerin sonuna ya da doruk noktasına yerleştiriyoruz; ama eğer mükemmeliyeti, Hıristiyanlığın Tanrı fikrinde[381] ya da Schopenhauer'in esas itibariyle yaptığı gibi, şeylerin başlangıcına ya da temeline yerleştirirsek, o zaman bir düşüşün olmuş olması gerekir—başka türlü bulduğumuz kusurlu dünyayı açıklayamayız.[382] İrade niçin ve nasıl yanıldı, nasıl yanılmış olabilir? Schopenhauer bunu söylemez, ve söyleyemeyeceğini bilir—bunlar her türlü cevaplandırma gücünü aşan sorulardır. Fakat bir düşüş fikri (Abfall, Abirrung, Verirrung, Wahn—onun kullandığı değimlerdir bunlar) ona metafizik ve ahlaki bir zorunluluk olarak görünür.

Şu halde bu dünyada bir keyfilik yoktur; bilakis ezeli-ebedi bir haklılık vardır (Schopenhauer bu deyimi tekrar tekrar kullanır); mutsuz olmamız

gerekir, o yüzden mutsuzuz. Körü körüne bireysel hayatı seçeriz ve şimdi yaşarken seçtiğimiz şeyi görüyoruz. Suç ve ıstırap birbirinin dengidir; ve eğer özel bir durumda biri günah işlerse bir başkası katlanır, ama daha derinden bakıldığında günah işleyen de katlanan da birdir—tür bakımından birdir, öz bakımından aynıdır. Bir başkasını gerçekten inciten, tıpkı Thyestes gibi, kendi etini ısırır. Ebedi düzen haksızlık yapmaz. Biz, irade—insanlarda, hayvanlarda, bitkilerde ve cansız şeylerdeki—biz, dünya, dünyada çektiklerimizin sorumlusuyuz.[383] Schopenhauer'in théodicéesi, eğer böyle bir ifade kullanama izin verilirse, işte böyle bir şeydir.

II. KURTULUŞ ÖĞRETİSİ

Eski Hıristiyanların görüşüne göre o zamanki haliyle, yani günah, ıstırap ve ölümle dolu dünya, varlığını sürdürmeyi hak etmiyordu, dolayısıyla sonunu bekliyordu ve onu çok geçmeden bulacaktı. Hakkın hükümran olacağı, keder, gözyaşı ve ıstırabın artık kendisine yer bulamayacağı, ölümün varlığını sürdürmeyeceği yeni bir dünya—doğanın yüzünün yenileneceği, insanın artık savaşmayacağı, dahası aslanın kuzuyla, leoparın oğlakla koyun koyuna yatacağı, büyük bir sevginin ve muhteşem bir barışın her şeyi kucaklayacağı bir dünya doğacaktır. Bu bir halkın aklının ve yüreğinin idealizminin yoğunlaştığı bir rüyaydı.

Mesih, Paulos ve Vahiy Kitabının yazarının günlerinden bu yana dünya ne yazık ki çok şey öğrendi; ve bizim güvenilir bilimimize, kanatlarını yitirmiş felsefemize ve sınırlı ahlaki taleplerimize bu düşünce tuhaf görünecektir. Yine de zaman zaman, zihin ve ahlaki muhayyilelerinde duyularından daha fazla yaşayanlar buna benzer düşüncelere kapılırlar ve düşünce ikliminin değişen koşulları göz önünde bulundurulduğunda Schopenhauer'de de benzer bir düşünce ile karşılaşırız. Eğer gerçekten ölüm doğal, eşyanın tabii düzeninin bir parçasıysa, eğer acı ve ıstırap ümit etmemiz gereken yegâne şey ise, eğer günah ve kusur sorgusuz sualsiz kabul edilecekse, bir başka deyişle, bulduğumuz haliyle dünyada tuhaf, iğrenç, nahoş ve gayrı tabii bir şey yoksa, o zaman Schopenhauer'in düşüncesi saçmadır ve böyle bir sonuca ulaşmak için kat ettiği düşünce süreci boşuna sıkıntıdan başka bir şey değildir; ama eğer böyle ise, müşterek cennet düşüncesinde bütünüyle değişmeksizin bize kadar ulaşmış olan tarihsel Hıristiyan tasavvuru aynı derecede saçmadır. Schopenhauer'in ve Hıristiyan görüşün can alıcı noktası kusur, ıstırap ve ölümün bize bir ölçüde karşı, gönle olduğu kadar akla da karşı, anormal ya da akıldışı bir şey, açıklama gerektiren, şeylerin merkezine akıl dışılık ve şeytanlık

yerleştirilmedikçe muhtemelen mutlak olarak düşünülemeyecek bir şey olduğudur; çünkü gördüğümüz ve tecrübe ettiğimiz şey, dünyanın kasvetli ve iç karartıcı genel görünümü doğal olmadığı için, Schopenhauer ve ilk Hıristiyan geleneği ikinci bir doğayı, bir üstündoğayı, kafamızı karıştıran, bizi gücendiren ve şaşkınlığa düşüren her şeyin kaybolduğu bir başka eşya nizamı ve şemasını düşünmeye zorlanmıştır. Kiel'den Profesör Deussen Schopenhauer'den bir christianissimus filozof diye söz eder[384]—ve Schopenhauer'in metafizik varsayımlarının kimisi ve ahlakının belli yönleri bakımından bu doğrudur.

Schopenhauer'in dünyayı ve onun kötülüğünü iradenin ilk sapmasıyla açıkladığını ve kusurlu şeylerin asli doğasını ıstırap iradeye ait olduğuna göre suç da ona ait olmalıdır diyerek izah ettiğini gördük. Bununla Schopenhauer'in Kant ile birlikte bağlı olduğu temel irade özgürlüğü dolaylı olarak dile getirilmiştir ve eğer yer kalsaydı bu konudaki görüşünün açıklandığı o küçük harikulade inceleme hakkında bir açıklama sunmak beni ziyadesiyle memnun ederdi.[385]

Schopenhauer insanın insan olarak bütün eylemlerinin belirlendiğini savunur: belli bir karakterle (ve her insanın doğuştan sahip olduğu bir karakter vardır) belli bir uyarı yahut durum kaçınılmaz olarak belli bir eylemi ortaya çıkarır—doğal olaylarda olduğu kadar ve aslında aynı zorunluluk insan davranışında da vardır. Ancak yine de insan davranışlarından dolayı sorumluluk hisseder, bunların başkasının değil kendi eylemleri olduğunu bilir—biz kendi işlerimizin failleriyiz: ve eğer bu derin bilinç ve hissiyatta herhangi bir anlam varsa o zaman yanlış bir şey yaptığımızda, bir kusur işlediğimizde, bizim için başka türlü davranmanın mümkün olması gerekir; ve eğer eylemimiz kaçınılmaz olarak karakterimizden kaynaklanıyorsa, bu karakter için farklı olmanın mümkün olması gerekirdi; ve bu dünya hayatında bu karakteri belirlemek bizim için mümkün olmasaydı, bunu başka bir yerde yapmamız gerekirdi. Sorumluluk olmaksızın ahlak olmaz—sözcüğün herhangi bir sahih anlamında ne ahlaklılık ne de ahlaksızlık olur; ve mutlak özgürlük, başka bir tercih imkanı olmaksızın sorumluluk olmaz; eğer bizatihi kendi içimizde biz işlerimizin failleri değilsek onlardan sorumlu tutulamayız.

Temellendirme böyledir; Schopenhauer'e göre biz sorumlu varlıklarız. Bizi ne isek o yapan en iç irademizdir—bu irade bize hayatın birbirini takip eden durumlarıyla sadece açıklanır, onlar tarafından biçimlendirilmez ya da oluşturulmaz. Bu özgürlüğü anlayamayız: idrak yahut anlayış mutlak

temelleri olarak buna bağlanabilecek münferit eylemlerle sınırlıdır; fakat özgürlüğün kendisi anlaşılamazdır; onun yerini ve zorunluluğunu anlayabiliriz fakat onu kavrayamayız, hatta açık ve nesnel biçimde onu tasavvur edemeyiz—o, Schopenhauer itiraf eder, bir sırdır ve onun gözünde kutsal bir sırdır, çünkü hayatın bütün kutsallıkları ona bağlıdır. İrade yanlış yola sapmıştır—ve bu suretle ve bu ölçüde dünya bozuk ve kusurludur: Schopenhauer'in mantığı böyledir.

Fakat eğer dünyanın kötülüğü böyleyse, ve onun kökeni buysa, o zaman ondan nasıl kurtulacağız—esas itibariyle bir Araf olan bu dünyadan nasıl çıkacağız? Çokları, bu hayatta düşkırıklığına, mağlubiyete uğramış, emelleri suya düşmüş çokları intihar yolunu seçer. Schopenhauer'in felsefesinin kendine özgü ve ayırt edici karakterini hiçbir şey onun intihar yaklaşımı kadar açığa çıkarmaya katkıda bulunmaz. Schopenhauer intiharı bir suç olarak nitelendirmez, ama onun düşüncesine göre bu boş ve budalaca bir iştir—bu sıkıntıyı sona erdirmez; çünkü sıkıntı kişinin mutluluk arayışı ve onu elde edememesidir—ve o mutluluğu arayarak ölür, çünkü ona ulaşamaz; bir başka söyleyişle, hayat ve mutluluk isteyerek ölür—iradesi hayatta olduğu kadar ölümde de canlıdır, o ölümünün nedenidir; yine de bütün sıkıntının kökü hayatı ve hayat mutluluğunu arayan bu iradededir, çünkü ıstırap ve sukutuhayalin sükûnete ermesini sağlamak ve bu iradeyi teskin etmek yerine her zamanki kadar güçlü ve şehvetli bir şekilde arzulamaya devam eder ve tıpkı—kendisini iyileştirecek—acı verici bir tedavinin tamamlanmasına katlanmak yerine hasta kalmayı tercih eden bir hastaya benzer. Çünkü Schopenhauer'e göre irade hayatın ve maddi düzenin sonucu değil, bunların nedeni, daha doğrusu gerçekliğidir; ve iyileşmemiş irade, hayatın gerçek derslerini öğrenmemiş irade, intiharla hiçbir şey kazanmaz—sadece bu umutsuz eylemle yanılsamaları derinleşmiş ve pekişmiş olur. Bir başka söyleyişle, intihar hayatın anlamını bulma şansını yitirmiştir—o bu kadar yıldan sonra, pervasız, fütursuz iradeyle dopdolu, geldiğindekinden daha fazla bir şey öğrenmemiş olarak hayatı terk eder. Bedeli ödenerek kurtarılmamış irade, boş ve beyhude irade mutlu olmaz veya mutluluğun ne olduğunu bilmez—intiharın Schopenhauer'in düşüncesine sunduğu manzara böyledir.

Istıraptan dünyayı terk ederek değil, fakat ancak bu dünyayı oluşturan yaşama iradesini teskin ederek kurtuluruz. Her nerede ayrılık güden, ferdi varoluşu iddia eden, kendi ayrı, ferdi refahını ve mutluluğunu arzulayan irade varsa, kaçınılmaz olarak ıstırap vardır, onun varoluştan çıkardığı ders

budur. Dünya—bildiğimiz haliyle bu dünya—bu nitelikteki sayısız iradenin etkinlik ve çatışmasının sonucudur; hepimizin er geç tattığı ıstırabın sebebi budur. İnsanın gerçek görevi ıstıraptan kaçmak değil, fakat onun anlamını bulup çıkarmaya çalışmaktır.

O halde sorabiliriz, Schopenhauer ölümsüzlüğe inanıyor muydu? Bir anlamda—derin bir anlamda—buna evet diye cevap vereceğim. Bilincimiz, aklımız gidebilir, fakat irade ve onun büründüğü özel tip, karakter—bir başka deyişle, en derin varlığımız, kendi hayatımızda bizim tarafımızdan çoğu zaman bilinmeyen—bu kaybolmaz; o yok edilemez olanın alanına aittir—bu dünyayı oluşturan o ve ona benzer olandır ve o dünyanın iç özüne aittir. Schopenhauer'in kullandığı deyim, "yokedilemezlik", ölümsüzlükten daha kesin ve mutlak bir tabirdir. Doğada, yani bitkiler ve hayvanların dünyasında, bir türün fertleri arasında esaslı bir fark yoktur, hepsi tek bir ideadır ve fertlerin devamlılığı için bir sebep yoktur—burada sadece türün, yani onunla bütünleşmiş ya da onda nesnelleşmiş iradenin yok edilemezliği söz konusudur. Fakat insan tekleri arasında köklü ve esaslı farklılıklar mevcuttur; Schopenhauer'in ifade ettiği gibi "her bir insan özel bir idea", "bütünüyle kendine özgü bir idea"dır; bu yüzden insan söz konusu olduğunda ideanın yok edilemezliği beraberinde ferdin asli yok edilemezliğini getirir. Akıl, bilinç az ya da çok geçici şeylerdir, fakat irade yok edilemez—ve eğer o yaşamayı isterse yaşayacaktır; eğer mutluluğu aramayı isterse, mutluluğu arayacaktır; ve eğer o, çoğunlukla intihar eden kimsenin öldüğü gibi, dindirilemeyen bir mutluluk ve hayat özleminden dolayı ölürse o zaman bir başka varoluş tarzı içinde ister istemez buradakine benzer yanıltıcı araştırma ve çabalamayı sürdürecektir.[386] Schopenhauer'in görüşünün bildik görüşlerden farkı—en azından bir farkı—ölümsüzlüğün onun için sair her şeyden çok bir kader olması, başka bir yerde mücadeleyle dolu ayrı bir hayatın buradakinden daha iyi olmaması; ve yüce görevin doyurulmaz iştiha ile hayatı ve hazzı arayan bu bencil iradenin ebediyen aşılmasıdır.

Şu halde intihar bir çıkış yolu değildir. Gerçek yol başka bir karakterde olmalıdır—o sıkıntının merkezini dikkate almalıdır. Aslında Schopenhauer biri kısmi diğeri tam—iki yol gösterir. Sıkıntı, tekrara gerek görmüyorum, kendi çıkarı peşinde koşan, arzu ve istekle dolu irademizdir. Pekâlâ, felsefede ve sanatta olduğu gibi, yollardan biri iradenin bakış açısını bütünüyle terk etmek—saf, gözlemleyen, düşünen anlayış ve düşünüş haline gelmektir. Felsefe çalışmasında kendimizi kaybettiğimizde,

kişiliğimizi ve kişisel kaderimizi bir kenara bırakıp, doğada güzel, yüce, ya da ürkütücü olanı tefekkür ve temaşa ettiğimizde bize benzer bir yücelme ve huzur gelir—o an için endişeler, tasalar, umutlar ve korkular, talih ve talihsizlik, meziyet ve kusur gider, "und uns ist vollig wohl". Epikuros'un en yüksek iyi ve Tanrıların durumu olarak övdüğü, der Schopenhauer, bu acısız haldir—çünkü o an iradenin sefil dürtüsünden kurtulur, mahkûm edildiğimiz meşakkatlerin Şabbathını kutlarız ve Iksion'un[387] çarkı durur. Felsefe ve hepsinden önemlisi sanat, Schopenhauer'e göre hayatın çiçeğidir, zaman zaman kullandığı ifadeler olağanüstü ve neredeyse esriklikle doludur—o bireyselliğimizden, onun sınırlılığından, onun keder ve ıstıraplarından hakiki kurtuluştur. Goethe'nin mısralarını iktibas eder:

"Was im Leben uns verdriesst,
Man im Bilde gern geniesst"

("Hayatta canımızı sıkan şey, bir resimde hoşumuza gider") ve gençliğindeki, sürekli olarak kendisini ve yaptıklarını dışarıdan görmeye ve onları—muhtemelen onun eklediği gibi, onları daha hoş ve eğlenceli hale getirmek için zihninde canlandırmaya çalıştığı bir dönemi hatırlar. Keşke felsefe ve sanatın neşeli anları devam edebilseydi!—onlar tıpkı güneş ışığının kimi zaman bir fırtınanın arasından süzülen ve her ne kadar onun ortasında da olsa, ondan etkilenmeyen şuaları gibidir. Aslında az sayıdaki kimseler için, talihin hayatlarını fiilen felsefi etkinliğe veya sanatsal yaratmaya adayabilecek şekilde yetenek ve şartlarını kayırdığı kimseler için bunlar kalıcı olabilir. Bunlar insan türümüzün mükemmel örnekleridir, bunlar dünyada kayırılmış olanlardır—Nietzsche'nin Schopenhauer ile özünde aynı duyguyu paylaşarak öne sürdüğü üzere, dünyanın ve insanlığın geri kalanının kendileri için varolduğu kimselerdir; onlar bir bakıma dünyanın mevcudiyetini meşrulaştırırlar. Fakat bunlar ender karşılaşılan kusursuz kimselerdir ve çoğumuzun onların eserlerinden zevk duyabileceği anlar nadirdir. Büyük çoğunluk için hayat esas itibariyle felsefi ve estetik düşünme ya da yaratma değildir, fakat mücadele, hayat mücadelesi, ıstırap, sukutuhayal, hastalık, yaşlılık, ölüm—evet hatta dahiler bile bu son zikredilen akıbetlerden kaçamaz; ve kimi zaman deha bir tragedyadır, çünkü görme ve yaratma gücüne sahip olup da şartların kendilerini buna bırakmadığı kimseler vardır.

Dolayısıyla insanın—hatta dehanın da bir başka kurtuluş yoluna ihtiyacı vardır. Gerçek şu ki yaşarız ve sadece hayata dışarıdan bakamayız; yaşarız,

ve felsefe ve sanat hayatımızı değiştirmez; yaşarız, ve yaşayan şeylerden, doğum, değişim ve ölümden payımızı alırız; yaşarız, ve hayatın taleplerini başımızdan savamayız—kimi zaman kendimizi bu hayat mücadelesinde tüketiriz; kendimizi var ettik ve işte şimdi yarattığımız zorunluluğun boyunduruk-kayışlarını hissediyoruz. Hatta az sayıda kimsenin kaygıyı aşması için kalanların daha çok tasa ve kaygıyla çalışması gerekir—çalışan kabalıklar dâhileri sırtlarında taşırlar.[388] Dolayısıyla bu kaçınılmaz gerçeklerle karşılaştırıldığında felsefe ve sanat sadece kısmi değil, fakat aldatıcı bir kurtuluş olarak da görünebilir. Bunlar insanı hayattan uzaklaştırır, peki o yaşamaktan başka çaresi olmayan kimselere nasıl yardım edecektir? Böylece Schopenhauer daha derin bir öğretiye zorlanır.

Bu öğreti, daha başından kabul etmek gerekir, işitilmedik derecede sert ve uç bir öğretidir—yani genel olarak kırılmamış bütün saf itimadımızla birlikte, nabzı hayat için çarpan batı dünyasındaki bizler için böyledir. Vikinglerin ve ilkel insanın kanı hâlâ damarlarımızdadır—dünyaya şehvet ve istekle dolu olarak geliriz ve sonsuzca arzulamaya, istemeye devam ederiz. Pekâlâ, der Schopenhauer (ilkesel olarak), durum bu merkezde olduğu sürece sizin için bir ilaç, bir çare öneremem—sadece hasta olanlar için ilaç önerebilirim; irade Kadir-i Mutlak'tır, onun için kural koymam. Ama eğer dünya size göre değilse, herkesin kaderi olan kaderiniz size göre değilse, bizzat siz kendiniz kendi istediğiniz gibi değilseniz, eğer bu sizden başkası olmayan aç, huzursuz, arzu dolu, hiç doyuma ulaşmamış, mağlup olmuş, bütün emelleri suya düşmüş varlıktan farklı bir şey olmayı istiyorsanız, belki size bir çıkış yolu gösterebilirim—ve bu, kestirmeden, yalın bir şekilde söylemek gerekirse, ayrı, ferdi bir hayatı yaşama arzusunu sona erdirmektir. Çünkü, diye iddiada bulunur, (ve bu onun genel felsefesinin ana fikridir) dünya ve hayat iradenin, benim iradem, sizin iradenizin ve hayvan, bitki, ve taştaki iradelerin tezahürü, daha doğrusu nesnelleşmesidir; dünya ve hayatın çelişkileri ve karmaşaları, iradenin kendisinin iç çelişkileri ve karmaşasının tezahürüdür, onun her bir bireyselleşmesi kendince bir istekte bulunduğu, ben kendimin, siz kendinizin, onlar kendilerininkini istediği, her biri kendini önü sürerek ve başkalarına boyun eğdirerek ya da kendilerine tabi kılarak ve onlara ancak kendilerine hizmet ettikleri (beni daha fazla ben yaptıkları) kadar katlanarak, her biri üstü örtülü olarak "ben", "ben" dediği için dünya ancak bu çelişkilerin devamının zorunlu kıldığı kadar bir düzene sahip olabilir. Bu sebepten ötürüdür ki, bireysel hayat için arzulama her türlü sıkıntının

kökeni olduğu için, bu şiddetli arzulamayı dindirmenin, ölüp varlığının sona ermesine izin vermenin dışında başka bir çıkar yol yoktur.

Schopenhauer’in “iddia ettiğini” söyledim, hatta hastalara “ilaç önerdiği”nden söz ettim. Fakat aslında onun nazarında iddia etmenin ve ilaç önermenin pek bir kıymeti yoktur. Bu en nihayet her bir insanın tecrübesiyle, her bir insanın sezgisiyle, her bir insanın iradesiyle ilgili bir meseledir. Tecrübe edilen hayatın tatmin edicilikten uzaklığı hatta acılığıyla ilgili olarak söylenmiş olan bunca söze karşın eğer hâlâ yaşayacak cesareti ve iradesi varsa yaşamaya devam edebilir ve ölümden korkmasına gerek yoktur—çünkü ölümün temel irade üzerinde bir gücü yoktur ve birisi yaşamak isterse şu veya bu formda yaşayacaktır; irade dünyanın özüdür, doğum ve ölüm onun muhtevasını değil ancak tezahürünü etkileyebilir. Bhagavad-Gita’da Krişna, harp düzenine girmiş kalabalıkların manzarası karşısında pişmanlık bütün ruhunu kaplayıp da (bir ölçüde Kserkes gibi) cesaretini yitirdiğinde ve binlerce kişinin ölümünü önlemek için savaş alanını terk etmeyi arzuladığında genç talebesi Arjuna’nın ruhunu bunlara benzer düşüncelerle yüceltmişti. Krişna onu bu bakış açısına götürür ve bunun üzerine binlerin ölümü artık kendisini sınırlamaz; hücum işaretini verir. Bu Goethe’nin Prometheus’unun bakış açısıdır, şunu söyler o,

“Oturup buraya biçimlendiriyorum
Kendi suretimde insanları,
Benim gibi bir soy,
Acı çekecek, ağlayacak,
Eğlenecek ve sevinecek,
Ve dinlemeyeceksin sen
Benim gibi.”

Bir kimse, doğum ve ölümden, ayrı, bireysel bir hayatı sürdürme mücadelesinden bıkıp usanan, bu bireysel mücadelenin harici ve görünür ifadesine kavuştuğu böyle bir dünyanın çelişkilerinden, çarpışmalarından, mutsuzluk ve sefaletlerinden bezip yorulan birisi gibi, başka bir varoluş türünün, bildiğimizden farklı bir türde bir dünyanın özlemini ve hasretini duyan birisi gibi ancak tecrübe veya düşünce ile farklı bir görüşe ulaşır—Schopenhauer’in sunduğu diğer tercihin ancak böyle pratik bir anlamı ya da onun için geçerliliği olabilir.[389] İrade hükümrandır ve o tercihte bulunabilir.

Fakat eğer bir kimse farklı bir varlık olmayı ve farklı bir dünyaya kavuşmayı tercih ederse onu olabilir ve ona kavuşabilir. Bu dünyanın varolmaması varolması kadar mümkündür.[390] İrade şeylerin normal ve ebedi nizamından sapmıştır (Schopenhauer'in belli belirsiz düşündüğü, fakat mutlak biçimde bağlı olduğu bir düşüncedir bu) ve tekrar ona yükselebilir. Schopenhauer'in düşüncesini genellikle, izahı—anlamı ve gücü olmayan bir varlık olarak kötümser insan görüşü diye vasıflandırılan şeyden kesin biçimde ayırmalıyız; Schopenhauer'in kötümserliği dünyanın blasélerinin, ya da insanları hor görenlerin ve onlarla ayaklarına kapanan insanların sırtlarına binen Napoleon ve askeri ya da ticari sahadaki diğer bütün fatihler gibi oynayanların kötümserliğinden ışığın karanlıktan farklı olduğu kadar farklıdır. İnsanın yeryüzündeki hayatı boştur, fakat insan değil—ve Schopenhauer'in temel düşüncesi insanın daha iyi, daha anlamlı bir uğraş içinde olabileceği, olduğundan daha iyi bir şey olabileceği yönündedir.

Güçlük insanın yaşama iradesini nasıl aşabileceğinin tasavvurunda ortaya çıkar—çünkü varolma, kendimizi önesürme, günlerimizi uzatma ve hatta bu belli münferit varlık olarak sonsuza dek yaşama arzumuz bizzat doğamıza ait görünür. Ancak, der Schopenhauer, ölümü cesurca ve kaygısızca karşılayan (aklındaki her türden asker ya da kahramandır) yaşama iradesine karşı galip gelir; böyle birisi için hayattan daha fazlası vardır ve o bu çağrıya kulak vermektense ölmeyi tercih eder—ve onun ancak tekrar yaşamayı umduğu için böyle yaptığını söylemek bilinç halinin bütünüyle tersine çevrilmesi, psikolojik bir yalan yahut aslı esası olmayan bir iddiadır. Schopenhauer Schiller'i onaylayarak iktibas eder: "Das Leben ist der Güter höchstes nicht."[391] Ona göre ahlakın kendisi, çıkar gözetmeyen sevgi gibi, bireysel yaşama iradesini aşar; o mutluluk, refah ve hayata doğru olanın tam tersi yöndeki bir mücadeledir;[392] o sevgiyle kişinin hayattan vazgeçebileceğinin farkındaydı. Fakat eğer bu yollarla kişinin hayat için duyduğu büyük iştiha yahut şehvet yenilebiliyorsa başka yollarla yatıştırıldığı, sakinleştirildiği, köreltildiği kadar yenilemeyebilir. Schopenhauer, Raymond Lull'dan, daha sonra kilise kroniklerinde şöhrete erişmiş olan genç saray mensubundan söz eder. Güzel bir kadına âşık olmuş ve sonunda odasına davet edilmiş, arzusunun tatminini umarak gittiği odadan bunun yerine, kadın elbiselerini sıyırıp kanserin korkunç bir şekilde yiyip bitirdiği göğsünü göstermesi üzerine nedametle ayrılmıştır. Bunun üzerine dönüp sarayı terk etmiş ve kefaret için çölün yolunu tutup yaşayan

bir ölü haline gelmiştir. Dolayısıyla çaresi olmayan bir hastalığın, yavaş yavaş ilerleyen ihtiyarlığın ya da yakın ölümün manzarası insanın hayattan yüz çevirmesine vesile olabilir—bunlar sayesinde hayatın güvenilmezliği ve gelip geçiciliği bu denli güçlü bir şekilde hissedilebilir. Ya da tarihin sayfaları, ilkesiz ve soysuzların zaferi, zayıf ve zavallıların küçük düşürülüp horlanması, her yerde karşılaşılan alçaklık insanı bezdirip her şeyden vazgeçirebilir—bütün zenginlik ve "terakki"mizin ortasında, hatta bugün bile, Amerikalı şairlerin sözünü ettiği "insanın devam eden kazancı"nı göremeyebilir, Matthew Arnold'ın mısraı,

> "The millions suffer still and grieve,"
> [393]

doğru görünebilir. Evet, dünyanın temelinde bir tür tragedya yatıyor görünebilir ve nasıl ki Perikles çağının ihtişamı köleliğe (çoğunluğun zorunlu itaatine) dayanıyorsa şimdi de mutatis mutandis böyle olabilir; dehanın serbest zamanı olabilmesi için geri kalanların çalışıp didinmesi gerekir. Dolayısıyla tragedyanın kökünün ve her türlü hayal kırıklığının ve her türlü ıstırabın ön koşulunun kedisinde fakına vardığı ve bıkıp bezerek fırlatıp atmayı arzu edebileceği güçlü yaşama iradesinde, her ne pahasına olursa olsun yaşama isteğinde bulunduğu görüşü sonunda insanda galip gelebilir.

Dolayısıyla ya şiddetli sarsıntı ve ıstırapla ya da dünyanın durumu üzerine derin tefekkür ve doğal düşünme yoluyla çoğumuz için bu denli karakteristik olan şiddetli arzuyla dolu buyurgan irade dinginleştirilebilir, yatıştırılabilir, köreltilebilir. İnsanları mücadele ve sıkıntıyla dolu bir hayata sürükleyen olağan güdüler o zaman işlemez hale gelir. Eğer zaman zaman olabileceği gibi ortaya çıkacak olurlarsa iradenin çabası o zaman onları inkâr etmeye, kırıp köreltmeye yönelecektir. Schopenhauer desteklediği riyazet uygulamalarında ileri gider; ve nefsi körletmenin yüksek, haşin ve aşırı formlarını neredeyse huşu ile tasvir eder. Şimdi resmini çizdiği dahi değil azizdir. Aziz, yaşama iradesinin en yoğun formunu, sözgelimi cinsel dürtüyü reddeder. Sadece başkalarına yardım etmek için değil, fakat arzuların tatmini, hayatı tatlı hale getiren dünyevi şeylerin sahipliği iradesini yeniden ayartıp yoldan çıkarmaması için yoksulluğu ve dağıtmayı seçer. O başkaları kendisine karşı haksızlıkta bulunduğunda ya da bir kusur işlediğinde mücadele etmez—yaralanmış kibir, incinmiş gurur onu artık heyecanlandırmaz. Onu güçlendirip dinçleştirerek sonunda iradeyi yeniden uyandırmaması için bedenini ancak ayakta kalacak kadar besler; yaşama

iradesini kırıp yok etmek için daha çok oruç tutar ve onun tezahürü olan bedeni cezalandırır. Ve ölüm kapısını çaldığında, artık o ıstırap da hayal kırıklığı da değil, fakat kurtuluşun ta kendisidir;[394] çünkü Schopenhauer kendi kendini tutmanın güçlüğünü, çatışmanın ateşini bilir ve beden varlığını sürdürdükçe zaferin asla tam olamayacağını söyler.

Bu karanlık ve kasvetli bir tablo gibi görünebilir, fakat loş arka planda Schopenhauer'in görüşüne göre bir tür dünyevi olmayan bir ışık—tıpkı bir manastır mabedinin ya da İtalya'da karşılaşabileceğiniz ve dışarıdan bakıldığında güzelliği ya da zarafeti olmayan, ama içi aydınlık olan kiliselerin loşluğundaki ışık gibi bir ışık vardır. Çünkü Schopenhauer'e göre aziz ya da aziz olma yolunda ve bu ölçüde yol kat etmiş olan birisi dünyada kimsenin olmadığı kadar özgürdür, en gurur verici dünyevi zaferin ardından elde edilemeyecek bir dinginliğe ve kelimelerin anlatımına kifayet etmediği bir neşeye sahiptir. Dahi, filozof ya da sanatçı—o da tefekkür ya da yaratım anlarında iradenin bakış açısını aşar, çoğu kimsenin günlerini geçirdiği ateşli, heyecanlı atmosferin dışında bir başka iklimde yaşar, o yüce ve yüksek bir neşeye sahiptir; fakat bunların hepsi anlarla sınırlıdır ve irade kendisini yeniden öne sürdüğünde, hayatın ihtiyaçları ve şiddetli arzuları hissedildiğinde, yeniden Arafa, ıstırap yerine döner. Azizin terk-i iradesi ne kadar derinse neşesi de o kadar derin ve o kadar kalıcıdır. Hatta hayattan yeniden zevk alıyor gibi görünebilir, fakat bu hayatla bağlarını koparmış birinin zevkidir. İyilik yapmaya çalışıyor olabilir, gülebilir, şarkı söyleyebilir, hatta dans edebilir (Schopenhauer Shakerları, Harmonistleri,[395] Rus Raskolniklerini, kadim Essenileri zikreder) fakat kendisinden bu kadar uzakta huzur ve sükûn içinde olduğu, istediği ve gereksinim duyduğu hiçbir şey olmadığı için ve şimdi deyiş yerinde ise her şey kendisinde, her şey neşe ve huzur olduğu için böyledir. Eğer dışarıdan başına acı ve ıstırap verici bir şey gelirse, o tıpkı Horatio gibidir,

> "As one, in suffering all, that suffers nothing,"

—çünkü varlığının özü ıstırabın erişebileceği alanın ötesindedir; onda yaşama iradesinden daha yüksek bir şey vardır ve işte bu hiçbir şeyden etkilenmez.

Schopenhauer'in konuyla ilgili bütün pasajlarını buraya aktarmaksızın azizi tasvir ederken gösterdiği heyecana dair bir fikir vermek imkânsızdır. Belki de kendisi bir aziz olmadığı ve öyle görünmek istemediği için, deyiş yerinde ise, ruhunu ele geçiren ve kendisine rağmen onu kendine çeken bu

fikir üzerinde durmayı daha çok sever. Aziz her ne kadar dışarıdan bakıldığında durumu fakir, neşesiz ve çoğu şeyden mahrum gibi görünüyorsa da içi neşeyle ve göklerin gerçek huzuruyla doludur. İhtiyaçlarını tatmin eden kimse sadaka alan ve yarın yine acıkan dilenciye benzer; aziz ise kendisine miras kalmış olan birine benzer—o ölünceye kadar endişe ve ihtiyaçtan azadedir. Ona artık hiçbir şey sıkıntı veremez, hiçbir şey canını sıkamaz, çünkü o bizi dünyaya sıkı sıkıya bağlayan ve—arzu, korku, haset, öfke gibi—bizi şurada burada sürekli acı ve ıstıraba sürükleyen iradenin bütün bağlarını kesip atmıştır. O şimdi geri dönüp, bir zamanlar ruhunu heyecanlandırıp acılara gark edebilecek güçte olan, fakat şimdi satranç taşları oyun bittiğinde oyuncular için nasıl duruyorsa önünde öyle ilgisiz görünen ya da bir karnaval gecesinde bizi endişelendirip huzurumuzu kaçırmış olan çıkarılıp atılmış maskeli balo elbisesi gibi duran bu dünyanın vehimlerine gülerek ve huzur içinde bakar.[396] Gerçekliğin içinden titrek bir ışık gibi süzüldüğü, kandırıcılığı olmadığı için kendimizden geçmediğimiz hafif bir sabah rüyası yarı uyanık biri için neyse, hayat ve onun formları da onun için öyledir ve önünden suret-fenomen olarak geçer ve tıpkı bu rüya gibi onlar da keskin bir değişim olmaksızın sonunda kaybolup gider. Buradan, diye ekler Schopenhauer, Madame Guyon'un hayat hikâyesinin sonuna doğru sık sık tekrarladığı: "Benim için her şey farksız görünüyor; hiçbir şey istemiyorum; var mıyım yok muyum çoğu zaman bilmiyorum"u[397] hangi anlamda söylediğini anlayabiliriz.

Bütün bunlardan bildik kötümser düşüncelerin Schopenhauer'in görüşüyle ne kadar az bağdaştığını çıkarabiliriz. O daha çok John Tauler ve Meister Eckhart gibi mistikler, dinginciler, işrakiler[398] arasında sayılmalıdır.[399] Katolik Hıristiyanlığa ve Budacılğın ruhuna esaslı bir yakınlık duyar. Aslında büyük ölçüde birbirinden farklı olan inançlar çerçevesinde özü itibariyle aynı olan bir fenomenden, herhangi özel bir düşünsel ortamdan çok insan doğasına ait olan bir fenomenden saygıyla söz eder—bizzat kendisi bu konu üzerine yorumda bulunur.[400]

Schopenhauer'in kendinden geçen iradenin nihai kaderiyle ilgili düşüncesi bildiğimiz kötümser ruhla daha da az bağdaşır. Burada bünyesinde büyük güçlük barındıran bir meseleye yaklaştığımın farkındayım; fakat çoklarının Schopenhauer'in öğretisinden edindiği izlenim ziyadesiyle yüzeyseldir. Onlar Schopenhauer'in dünyanın koskoca bir yanılgı, sonunun da Hiçlik olduğunu düşündüğünü sanırlar. Yaşama

iradesinin kesilmesinin varolmaktan kesilmek, kendisi ve bütün insanlar için gıpta ettiği şeyin de boş yokluk olduğunu düşünürler. Hatta Otto Pfleiderer gibi bir düşünür bile onun eskhatologiasını nihilizm olarak adlandırır.[401]

Fakat Schopenhauer azizlerin beklediği hiçliğin mutlak değil, izafi bir hiçlik olduğuna[402]—orada bu dünyadan hiçbir şeyin olmadığına birçok kez işaret eder. Çoğu kez kullandığı sözcük (Budacıların lügatçesinden aldığı) bir sön[dür]me anlamına gelen Nirvanadır; fakat bunun kesin ve belirli bir anlamı yoktur, çünkü azizde yaşama iradesi ve onunla birlikte er ya da geç hayat da söner ve bu tabirin yegâne müspet anlamıdır—fakat insanda yaşama iradesinden başka bir şeyin ve hayat dediğimizin dışında başka hal ya da durumun olup olamayacağı bütünüyle belirsizdir. Schopenhauer Budacıların söylediği şeyi zikreder: “Nirvanaya, yani dört şeyin—doğum, yaşlılık, hastalık ve ölümün var olmadığı bir duruma ulaşacaksın.” Bu durumun bir hiçlikten ibaret olduğu haddi aşan bir varsayımdır. Ölümle ilgili olarak da genelde aynı durum söz konusudur ve Schopenhauer, aslında onun hakkında kaybettiğimiz şeyi biliriz, onunla kazandığımız şeyi değil, der.[403]

Kesin, müspet bilgimizin tamamı bu dünya hakkındadır; ve onun ilkesi olan yaşama iradesinin sona erdiği ölçüde kendisi de sona erer. Ve Schopenhauer’in bu konudaki ağzı sıkılıkları bakımından, Brahma ile yeniden birleşmekten söz eden eski Brahmanlara karşı bir tutum içinde olan Budacılarla aynı görüşü paylaştığını görürüz. Budacılara göre Nirvana sadece Samsaranın (ya da bu dünyanın) karşıtıdır; ve hiçlik olarak tanımlandığında, bu Samsaranın Nirvananın tanımına ya da oluşumuna hizmet edebilecek tek bir unsur içermediğini söylemekten başka bir anlam ifade etmez.[404] Fakat Nirvana hakkında en ufak bir bilgi, en sönük bir resim olmasa da Schopenhauer tekrar tekrar onun bir gerçek olduğunu öne sürer; bu görüşü doğrudan ileri sürmediği yerde bile üstü örtülü olarak tekrarlamaktan çekinmez; ve bir anlamda denilebilir ki ona duyulan inanç bütün felsefesinin zirve noktası, bir başka açıdan temeli, nihai varsayımıdır. Bu bir bakıma Kant ile paylaştığı, fenomenlerin ardında bir gerçekliğin, bir Ding an sichin olduğu yönündeki sarsılmaz itimatla karşılaştırılabilir—bununla bütün idealist ya da deneyci okullarla yolları ayrılmış olur. Aslında o Ding an sichin gerçek özünü keşfettiğine inanıyor ve bunun İrade olduğunu savunuyordu. Fakat hiçbir zaman belirli bir görüşe ulaşmamış olsaydı bile yine de aşkın bir gerçekliğe bağlı kalırdı. Dolayısıyla madem ki

bu iradenin (yaşama iradesi olarak) bizatihi söndürülmesi, yok edilmesi gerekiyor, Schopenhauer geriye yaşama iradesinin dışında, kendisini bu dünyada asla göstermeyen bir şeyin kaldığını düşünür, ya da ima ve dolaylı anlatımlarla işin doğası gereği, bu "bir şey" hakkında, bildiğimiz irade ve dünyanın zıttı olarak, ancak menfi bir fikre sahip olabiliriz.

İzin verin bunu onun dilinden aktarayım. İradesini terk etmiş olan birinden söz ederken şunu söyler: "Şimdi onun olduğu şey hakkında kavramlar, tasavvurlar için veri bize kifayetsiz gelir. Onu ancak yaşama iradesi olma ya da olmama özgürlüğüne sahip şey diye adlandırabiliriz."[405] Aynı düşünce iradenin mutlak özgürlüğü tartışılırken de dolaylı olarak ifade edilir: irade (unutmamak gerekir ki bu dünyadan doğmaz, fakat sadece burada görünür) başından, diye düşünür, burada görünmemeyi ve olmamayı ya da olduğundan esas itibariyle farklı bir şey olmayı seçebilirdi—ki bu durumda onun bütün fenomenal tezahürler silsilesi farklı olabilirdi.[406] Schopenhauer'in aklın irade tarafından sevk edilme, kullanılma, ona yabancı ve karşıt olmasıyla ilgili görüşünde iradenin yüzeyde görünenin ötesinde daha esrarlık derinliklere sahip olduğu dolaylı olarak dile getirilir.[407] Sonra Schopenhauer'in "Eğer bir yaşama iradesi olmasaydım ne olurdum?"[408] sorusunu boş ve beyhude bir soru olarak adlandırması bir bakıma ikna edicidir, çünkü eğer ben yaşama irademle kesin biçimde özdeşsem bu soru boş olmaktan çok anlamsızdır. Ayrıca iradenin başlangıçtaki düşüşü ya da yoldan çıkması (Abfall, Abirrung, Verirrung) ile ilgili yukarıda açıklanmış olan genel düşünce yaşadığımızdan farklı bir varoluş türünü ima eder—çünkü bir şeyden olmadıkça bir düşüş nasıl mümkün olabilir, ya da baştan dosdoğru ve hakiki varlık yolu varsayılmış olmadıkça bir yoldan çıkma nasıl gerçekleşebilir?

Bütün bunlara daha müspet ifadeler eklenebilir. Schopenhauer felsefesinde dünyanın (bu dünyanın) bütün varlık imkânını doldurmadığını açıkça dile getirir. Metafizik, der, doğa düzeninin şeylerin yegâne ve mutlak düzeni olmadığı bilgisidir—ve ahlak bu kanaatten koparılamaz. Erdem alanının, her ne kadar gerçekliği kendisi için kesin ve kuşkulanılmaz olsa da, bu dünyaya ait olmadığını gösterdiği için Kant'ı bilhassa takdir eder. İrademizi hayattan yüz çevirmeye, artık onu istememeye ve sevmemeye zorlandığımızı hissettiğimiz tragedyaya tanık olurken içimizde hâlâ başka bir şeyin, hayatı istemeyen bir şey olduğu dışında müspet hiçbir fikre veya tasavvura sahip olmadığımız bir şeyin kaldığının farkına varırız; ve bu farklı isteme türü için karşılık gelen farklı bir varlık tarzının olması gerekir

—çünkü eğer olmasaydı, tragedya üzerimizdeki hayırlı ve yüceltici etkisini nasıl gösterebilirdi? Bu noktada “bütünüyle farklı bir varoluş”, “başka bir dünya” gibi ifadeler kullanır ve “uyanmamız gereken kâbusumsu bir rüya”[409] hayattan söz eder. Hatta şeyleri tersine döndürmeye kalkışır. Her şey, der, bizim bakış açımıza bağlıdır. Yaşama iradesinin içinde bütünüyle kaybolmuş olanlar ve bundan başka bir irade ve onun doğurduğundan başka bir dünya tanımayanlar için bu iradenin körletilmesinden, Nirvana’dan çıkacak şey aslında hiçliktir. Ama eğer gözlerimizi bu iradeyi terk etmiş olanların, yarı şeffaf bedenleri can çekişirken kayboluşlarını bile sükûnet içinde bekleyenlerin üzerine çevirirsek karşımızdakinin ne hiçlik ne boşluk olduğunu, her türlü akli izahın ötesinde bir huzur, durgun denizlerinkini andıran bir sükûnet, bir dinginlik, bir teslimiyet, bir berraklık olduğunu görürüz. Evet, “hiçlik” izafi bir şeydir, der Schopenhauer, her şey bakış açımıza bağlıdır. Hiçbir şey bir şeyin karşıtıdır; ve eğer bu dünya bizim sadece bir şeyimizse, o zaman bu dünyanın olumsuzu hiçbir şeydir; ama eğer bu dünyayı yadsır ya da olumsuzlarken tavrımız bizim için yüce bir şey ise o zaman bu dünyanın kendisi hiçbir şeydir, ve onun bütün yıldızları ve gökadaları onu bu esaslı asılsızlıktan korumaz—her şey, onun her bir zerresi yaşama iradesinin tezahürüdür ve bu irade gittiğinde o da gider, her şey gider.[410]

Nirvana durumu felsefi olarak tasvir edilemez, der Schopenhauer, sadece tecrübe edilebilir ve bu tecrübe bireyseldir, ifade edilemez, aktarılamaz. Vecit, esrime, kendinden geçme, aydınlanma, Tanrı ile birleşme, ve benzeri isimlerle anılır—onda özne ve nesne aşılır;[411] o bir tür dolayımsız duygudur—felsefenin böyle bir duyguyla başladığı ve en nihayet yine onunla sona erdiği söylenebilir, şu farkla ki son aşama, vecit yahut esrime her türlü akli çözümleme ya da açıklamanın ötesindedir.

Bitirirken Schopenhauer’in hayatın anlamıyla ilgili yorumunu izin verin hülasa edeyim. Kimileri için kötümserlik, hayatın bir anlamının olmadığı anlamına gelir. Onun için böyle değildir. Onun düşüncesi şunun gibi bir şeydir:—

Dünya bizi mutlu edecek şekilde tanzim edilmemiştir ve mutluluk hayatın gayesi değildir. Doğuştan getirilen tek bir hata vardır, Schopenhauer dokunaklı bir dille ifade eder, bu da burada mutlu olmak için bulunduğumuzdur.[412] Hayat bize farklı bir ders öğretir—hayatın ıstırapları bize farklı bir ders verir. Ölüm kaçınılmaz. Hayat onun gözünde bir zevk değil, fakat bir görevdir. Biz buradayız—Schopenhauer hakkında çokları,

hatta kimi araştırmacılar gibi, sathi düşüncelere sahip olanlara tuhaf gelebilirse de, bir filozoftan geldiği için böyle bir dil acayip görünebilirse de—biz kurtarılmak için buradayız, doğal gereksinimlerimizi ve arzularımızı tatmin etmek (yani mutlu olmak) için değil. Biz bu dünyadakiler yoldan çıktık, ezeli-ebedi düzenin dışına saptık ve hayat bizi geri getirecektir. Bu yüzden ortaya çıktık, bu yüzden mekân ve zaman içine konulduk, ta ki zamanla, çeşitli ve birbirini kovalayan eylemlerimizle ve hayatımızın seyri içinde nasıl bir varlık türü olduğumuzu bulup ortaya çıkarabilelim. Acı, ıstırap, hayal kırıklığı ve ölümle karşılaşma bizi kendimizi unutmaktan uzak tutacak—hayatta bu en yüksek gayeden başka bir gayemiz olduğunu düşünmekten alıkoyacaktır.

Istırap, doğru bir şekilde ele alındığında, bir arınma vasıtasıdır (Läuterungsprocess); ıstırap ve sıkıntı hayatın gerçek gayesi için çalışır, nasıl ki hasta birisi uzun ve acı verici bir tedaviyi kabul eder ve acının iyileşmesinin bir parçası yahut işareti olduğunu bilirse—tecrübe ettiğimiz sürekli aldanış ve hayal kırıklığı, deyiş yerinde ise, bize günlük uğraş ve çabalarımızın beyhudeliğini sezdirmeyi amaçlar.[413] Evet, ölümün kendisi Schopenhauer'e göre teleolojik bir boyut içerisindedir; sadece kendisi bir hatırlatıcı[414] ve bir terk (evet, "terk", çünkü onun mantığına göre, eğer biz olmamız gereken şey olmuş olsaydık ölmezdik, Schopenhauer bu noktada Paulos ile temelde aynı düşünceleri paylaşır)[415] olmasından dolayı değil, fakat aynı zamanda iyi insan için bir kurtuluş olmasından dolayı böyledir; ve "Ölüm ve Asli Varlığımızın Yokdilemezliği" başlıklı muhteşem denemesinin sonunda Schopenhauer kendisiyle ve kusurlarıyla mücadele eden, bunların kendisinin kalıcı bir parçası olup olamayacağını merak eden herkese gerçek bir teselli sunabilecek bir dil kullanır, çünkü o insanın bilinebilir bireyselliğinden ayrıldığı bu ciddi hadiseyle aynı zamanda mücadele ettiği şeyden de ayrılabileceğini, böylece ölümün bir özgürlük kapısı olabileceğini ima eder.

Evet, ölünceye kadar özgürlüğü asla bilemeyiz ve dolayısıyla her iyi insanın ölümü genellikle huzurlu, hafif ve latif bir şeyse de, bundan daha fazlası, bile isteye ölüm, hoşnutluk içinde ölüm, neşeli bir ölüm, azizlerin ayrıcalığıdır. Schopenhauer bir yerde "Ölüm gözlerimizi kapatırken, güneş ışığımızın ancak gölge olarak kaldığı bir ışığa gark oluruz"[416] derken belki de aklındaki buydu.

Eğer istiyorsak Schopenhauer'e bir kötümser diyebiliriz—o zaman zaman kendisinden bu şekilde söz eder; fakat söylediklerimizin ve

aktardıklarımızın ışığında ona kolay kolay mutlak bir kötümser diyemeyiz, çünkü zaman ve mekânın sınırlarının ötesinde ve şeylerin kalıcı ve ebedi özü olarak o insan tecrübesinin daha yüksek belli alanları içinde ima edilen, fakat kutsal metinleri andıran bir dille, ne gözün gördüğünü, ne kulağın işittiğini, ne de insan kalbinin tasavvur ettiğini söyleyebileceğimiz bir durumu düşünür. Eğer ona kötümser diyeceksek, onun iki bin yıl kadar önce Filistin'de bu dünyayı mahkûm etmiş ve bir başkasını aramış olanlarla bugün genellikle kötümserler diye anılanlardan daha çok hemfikir olduğunu kabul edelim. Görece bir kötümser, Mesih, Paulos, Augustinus'tan bütünüyle farklı olmayan mutlak ve nihai olarak bir iyimser—Schopenhauer'i bu perspektiften görmemiz gerekir.[417]

III

ETİK

KÖTÜMSERLİĞİN KISA TARİHÇESİ[418]

J. Frohschammer

Aşağıdaki araştırmanın kendisine konu olarak seçtiği çetin sorun geçtiğimiz günlerde, özellikle Almanya'da filozof Schopenhauer'in kararlı ve hızla yayılan kötümserliğiyle bir kez daha ön plana çıktı. Hayatın çok çeşitli kederleri ve felaketleri ve bilhassa ölümün evrensel hükümranlığı nedeniyle o bunun bütün mümkün dünyaların en kötüsü olduğunu savunuyordu. Hatta daha da ileri gitti ve hiç varolmamanın varolmaktan daha iyi olduğunu ve en dindarca istenecek sonun topyekûn yokluk ya da bilinçli varoluşun tümden kaybı olduğunu söyledi. Bu aşırı kötümserliğin Alman kamuoyunda destek bulmadığı söylenemez. Hatta denilebilir ki başka türlü felsefeye hiç ilgi duymayacak kimi toplum kesimleri Schopenhauer felsefesine belki de sırf bu yüzden canlı bir ilgi göstermişlerdir. Bunların en ateşlilerinin kötümser dünya görüşlerinde fiilen de ciddi olduklarını söylemiyoruz; doğrusu Schopenhauer'in kendisi kötümser değildir. Kötümserliğin tartışılması doğal olarak bizi karşıt ilkenin, yani iyimserliğin değerlendirilmesine götürür. Leibniz'in ifade ettiği gibi bu, mevcut dünyanın mümkün bütün dünyaların en iyisi olduğunu ve bu yüzden onun mevcut haliyle yaratıldığını öngörür. Bu iki aşırı uç arasında iyi ve kötü hakkında ara konumda olan ya da bu ikisinin farklı terkip ve değişikliklerine dayanan çok sayıda tercihe sahibiz.

Ne var ki günümüzde bu sorun tuhaf bir filozofun keyif ve hevesi sayesinde yeniden ilgi odağı haline gelmiş değildir. Önemli bir sorun olarak ön plana çıkması için başka ve daha önemli koşullar bir araya gelmiş ve bunlar çözüm için yeni girişim ve çabaları teşvik etmiştir. Dünyanın kusurlarını—ıstırap ve ölümü—her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, sınırsız kemal sahibi bir Tanrı inancı ile bağdaştırmak dogmatik Tanrıbilimcilerin hep uğraş konusu olmuştur. Kusurun Yaratıcıdan kaynaklanmadığı, bunlara yaratılmışların kendilerinin sebep olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Yaratılmışların tümünün ve özellikle insanın saf ve iyi yaratıldığı söylenir. Doğru yoldan sapma, fesat ve bozgunculuk, bunun sonucunda ıstırap ve ölüm ilk atalarımızın hadlerini aşmalarına ve kutsal yasaları çiğnemelerine bağlanır. Keder ve ıstırap dolu bir hayat dünya bir cennet olmaktan

çıktığında başlamıştır. Hıristiyanlıkta dünyanın kusurlarını Yaratıcının her türlü kusur ve noksandan münezzehliğiyle bağdaştırma girişimlerinin başında Aziz Paulos'un çabaları gelir. Beş yüz yıl sonra Augustinus bunları daha da ileri götürmüştür. Tali meselelerde pek çok tartışma yapılmış olmakla birlikte Paulos ve Augustinus'un çözümü Hıristiyan dünyayı asırlar boyunca tatmin etmiştir. Ne var ki felsefe öğretileri ve doğabilimlerinin keşifleri karşısında günümüzde artık bunlar yeterli görülmemektedir. Saf ahlak duygusu ilk atalarımızın işlediği günah yüzünden bütün insanlığın ıstıraba, ölüme, hatta ebedi yıkıma duçar olduğuna inanmamıza engel olmaktadır. Ayrıca yerbilim ve fosilbilim alanındaki keşifler doğanın ve insanlığın bir mükemmeliyet durumu ya da cennet halinde başladığı inancını doğrulamamakla kalmıyor, fakat böyle bir inancı gerçekten imkânsız hale getiriyor. Istırap ve ölümün günahın sonuçları olduğu, doğaya bozulma ve yozlaşmanın sonucunda olağandışı bir şey olarak sokulduğu mevcut bilgimize ters düşmektedir. Bunlar doğada her yerde kendilerini zorunlu ve kaçınılmaz şeyler olarak göstermektedir.

Dünyanın bozukluğu ya da kusurluluğuyla ilgili eski sorun zamanımızın bilincinde yeniden gün yüzüne çıkmaktadır. Ve şimdi dünyanın iyi mi yoksa kötü mü olduğu sadece teorik bir mesele değildir, dünyanın mevcut durumunun kusursuz bir Yaratıcıya inançla nasıl bağdaştırılacağı aynı zamanda pratik sonuçları da olan bir meseledir. Hatta modern bilime hâkim olan tümevarım yöntemi dünya kötü olduğu için onun Tanrısal bir yaratıcısının olamayacağı sonucuna varmayı gerekli kılar görünmektedir. Bu yöntem, tümdengelim ilkesinde olduğu gibi bilinen sonuçların bilinmeyen nedenden çıkarılmasını değil, kendi başına bilinmeyen ilk ya da asli nedenin bilinen sonuçlarla belirlenmesini öngörmektedir. Bu bizim, bir Tanrı varolduğuna göre dünya, her ne kadar kötü görünse de, iyi olmalıdır dememize izin vermemektedir. Dolayısıyla kötümserlik ve Tanrıtanımazlık kol kola ilerlemektedir. Schopenhauer ve talebeleri her iki konuda da kararlı bir tutuma sahiptirler. Onlar asli varlığı, "irade"yi, kör, bilinçsiz, ya da mutlak anlamda akıldan yoksun olarak görürler. Bu şartlar altında bu meselenin yeniden ele alınıp tartışılması zorunlu görünmektedir. Elinizdeki makalede bu sorunu ancak tarihsel olarak ele alıp din ve felsefe alanında teklif edilen çözüm önerilerini hızla gözden geçirebileceğiz.

Eğer insanlığın ilk tarihine şöyle bir göz atacak olursak bir yerde insanların ben-bilincine kavuştukları ve bir ölçüde kendi varoluşlarını, kaderlerini ve ödevlerini düşünmeye başladıkları bir gelişme aşamasıyla

karşılaşırız. İnsan varoluşunun bu anının hayatın olağan akışı içinde ortaya çıktığını düşünemeyiz. Bu sönük donuk, düş benzeri hayatın, varoluşa dair safi hayvana mahsus hissiyatın sarsıldığı, insan bilincinin aydınlığının ilk kez ışımaya başladığı bir buhran, büyük bir heyecan veya patlama ile birlikte gerçekleşmiş olmalıdır. Nasıl sert bir cisme sürtülen çakmak taşı ateş çıkarırsa, güçlükler, tehlikeler ve felaketler de insan doğasının derinlerinde saklı bilinçli ruhun kıvılcımlarını ilk kez ortaya çıkarmış olabilir. Benzer şekilde dinin kökeni de açık bir dünya ve Tanrı bilincinin uyanışında saklı olabilir. Bu ilk bilinç bariz vasfı itibariyle kötümser olmalıdır. İnsanlar olağan yaşam tarzlarının sarsıldığı bir dönemde dünyayı, fenomenlerini ve özellikle onun ilk nedenini düşünmektedirler. Fakat hayatın tekdüzeliğine böyle bir müdahale olmasaydı insanların dikkati kolay kolay varoluşun üzrinde toplanmaz, her şey olağan seyri içerisinde devam edip giderdi. Biz nasıl ki hastalık gelip de iyileşmeyi kuvvetle arzulamadıkça sağlığı özel dikkat gerektirmeyen bir şey olarak olağan bir şekilde görüyorsak hayatın olağan akışı konusunda da böyle olmuş olmalıdır. Bizi ilk kez bilinmeyen yüksek nedenler ya da esrarlı güçler inancına götüren sağlığın bozulmasıdır ve biz ancak ondan sonra sağlığı bizim üstümüzdeki bir gücün bir armağanı olarak düşünmeye başlarız... Dolayısıyla iyi bir Tanrısal varlık düşüncesinin yanı sıra hayatın olağan akışının bozulmasıyla birlikte esrarengiz bir kötü güç fikri insan zihnini meşgul etmeye başlamış olmalıdır. Bu, dünyada kötülüğün anlamı bakımından önemli bir andır. İnsanlığın eski devirlerinde kötü gücün insanlar üzerinde neden daha büyük bir güce ve etkiye sahip olduğunu buradan anlayabiliriz. Hatta Kitabı Mukaddes’te anlatılanlara göre şeytan ilk atalarımız üzerinde Tanrıdan daha büyük bir güce ve tesire sahipti. O kadar ki onları Tanrıya karşı günah işlemeye nasıl kışkırtacağını biliyordu. İyi bir Tanrısal varlık fikrinin doğadan çıkarıldığı her yerde kötü bir varlık düşüncesi veya inancı ve onun doğa ve hayat üzerindeki etkisi bir kenara bırakılmamıştır. Buna karşılık teorik bir anlamda, biz her şeyi bilen, her şeye gücü yeten iyi ve adil bir varlık olarak daha doğru bir Tanrı tasavvuru oluşturduğumuz ölçüde insan için bunca tehlikeli kötülüklerle dolu hayat ve dünyanın aşikâr kusurları daha da esrarlı ve anlaşılmaz görünmeye başlamıştır.

Dolayısıyla insanların gittikçe artan zihinsel gelişimiyle birlikte, insan hayatının kıymetine dair farklı düşünce ve değerlendirmelere sahip çok farklı dinlerin ve felsefi sistemlerin ortaya çıkmış olması şaşırtıcı değildir.

Bu ikiliği açıklamak için kimileri, biri iyi diğeri iki asli ilkeye inanmanın zorunlu olduğunu düşünmüşler. Kimileri dünyanın bizatihi yaratılış fiiliyle başlangıçtan itibaren Tanrıdan uzaklaşmaya başladığını tasavvur etmişler; kimileri de kötülüğün yaratılmışların doğalarından kaynaklandığını varsaymışlar, ya da iyiliği tebarüz ettirip gerçekleştirmek için kötülüğü zorunlu bir araç olarak görmüşlerdir. Hatta kötülüğün kaynağının Tanrısal varlığın kendinde aranması gerektiğini söyleyenler bile çıkmıştır. İnsan hayatının kıymeti ve mutluluğu konusunda da farklı görüşler yaygındır. Bazıları hayatın kederlerinin, akıbeti bilinçli varoluşun kaybıyla topyekûn yokluk olan, sevinç ve neşelerinin toplamını katbekat aştığını düşünerek belirgin biçimde kötümserdir. Bazıları da iyimserlik ve kötümserliği birleştirerek, bu hayatı kötümser görüp, gelecek hayatta bunun iyimser bir karşılığının ya da telafisinin olacağına inanırlar. Ayrıca tam iyimserlik savunulur. Bu hayatın iyilik ve mutluluğunu, kötülük ve sıkıntılarını geride bırakan uzun bir yol, kötülükleri de iyiliğin desteklenmesi için bir vesile olarak gören kimseler var. Buna şimdiki hayattaki bütün sıkıntı ve üzüntülerin gelecek hayatta bir karşılığının ya da telafisinin olacağı inancı da eklenir. Şimdi en ünlü din ve felsefe sistemlerinin bu bakımdan bazı ayırt edici özeliklerini kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

İncelememize doğadaki fenomenlerin arkasına saklanmış, doğayı ve insanları etkileyen doğaüstü güçlerin olduğunu öngören görüşle başlamamız yerinde olur. İyi ve kötü, Tanrısal ya da daimonik varlıkların olduğu varsayılır. Birinden hayatın haz ve neşeleri, diğerinden keder ve talihsizlikleri gelir. Bu anlayış aşikâr ki en kâmil manada Perslerin dininde ya da Zerdüştilikte bulunur. Birbirine hasım iki ruh, iyi Ahura Mazda ve yıkıcı Ehrimen [Angra Mainyu] karşı karşıyadır ve her biri kendilerine yardımcı olan ruhlarla birlikte diğeriyle sürekli savaş halindedir. Yaratma iyi ruhun eseridir. Kötü ruh onu bozup yıkar ve yaradılış şimdi bu iki güç arasındaki büyük çatışmanın sahnesidir. İnsan soyu bilhassa bu çatışmada yer alır ve onun iyi ruhla birlik olup kötü ruhun üstesinden gelmesi beklenir, öyle ki sonunda takipçileriyle birlikte Ahura Mazda bu savaştan galip çıkıp evrenin tek hâkimi olacaktır. Şu halde bu ikilik, en azından bu noktaya kadar, mutlak değildir, çünkü kötülüğün hükümranlığı tam olarak sona erecek ve savaş son bulacaktır. Takipçileriyle birlikte bu iki gücün başlangıçta tek bir Tanrısal özden kaynaklanıp kaynaklanmadıkları konusunda bir açıklık yoktur. Ne var ki tek bir kökensel birlik muhtemel görünür, son galip sürekli olarak tek ve en yüksek Tanrısal varlık olarak

kabul edilir. Zerdüştilik aşikâr ki iyimserliğe eğilimlidir. Bu, mücadelenin talihli sonucundan ve iyiliğin hükümranlığı için savaşanların nihai ve mutlak saadetinden bellidir. Zerdüştiler için yeryüzü bir gözyaşı vadisi değil, kötülükle büyük çatışmanın sahnesidir. Onlar gözlerini ileriye zafere ve muzafferlerin ödülüne dikerler.

Benzer bir ikilik değişik derecelerde aynı zamanda Mısırlılar arasında da teşekkül etmiştir. Aslında bu hiçbir zaman Perslerde yaygın olduğu kadar kesin olmadığı gibi belirgin bir ahlaki karaktere de sahip olmamıştır. Mısırlılar için bu yararlı ya da zararlı oldukları haliyle büyük doğa güçlerini kucaklayan doğalcı bir vasfa sahiptir. Ayrıca insan hayatına Perslerde olduğundan daha az bir kıymet ve anlam atfedildiği ve bu yüzden ölümden sonra hayatın sürmesine daha büyük bir önem verildiği açıktır. Varoluşun gerçek gayesine yeryüzündeki bu kısa yolculuk sona erdiğinde ulaşılacaktır. Bu sebepten ötürü ölülerin bedenleri mumyalanır ve sağlam bir şekilde inşa edilmiş mezarlarda ya da mozolelerde saklanır. Bu hayat yargılanma ve sonrası için belirlenmiş zaman dilimidir. Gelecek hayatın kaderi buna bağlıdır. Hüküm ölümden sonra çıkar ve buna göre her günahkâr ruh cehennem azabına mahkûm edilir. Bununla birlikte hükmün, Hıristiyanlıkta olduğu gibi müspet ahlaki davranışla değil de, daha çok dini ve ahlaki yasakların ihlaliyle ilgili olması kayda değerdir.

Brahmanların dini, her ne kadar burada Perslere özgü ikicilikteki kadar açık ve kesin biçimde kötü olan bir güçle karşılaşmasak da, kötümserliğe daha da yakındır. Burada dünya kökenini tek ve biricik asli varlıkta ve ondan sudur [emanation] yoluyla bulur. Dünyanın bu asli varlıkla ilişkisi bitkinin tohumla ya da nehrin kaynağıyla ilişkisine benzer. Her ne kadar Tanrısal özden bir sudur olsa da dünya yine de kusurludur, saf ve Tanrısal değildir, ve sudur etmiş olduğu ölçüde Tanrısal kökenden uzaklaşmış ve ona yabancılaşmıştır. Bu dünya bir ceza, ıstırap ve arınma [purgation] yeridir. Maddenin ve bedeni hayatın hor görülmesi sudur öğretisiyle ve ayrıca ruhların arınma ve asli öze nihai dönüşleri için hayvan ve insanlara göçtüğü [transmigration] inancıyla yakından bağlantılıdır. Ruhların nasıl kirlenmeye başladığı ve Tanrısal özden bir sudur olan maddi varoluşun neden kötü bir şey olması gerektiği asla açığa kavuşturulmaz. Brahmanların dininde arınma ve Tanrısal öze nihai dönüş sadece fiili ahlaki eylemlerle değil, fakat esas itibariyle edilgin davranışla, dua ve riyazetle gerçekleşir. Dua en yüksek güçtür, hatta onunla Tanrıların bile üstesinden gelinebilir. Arınma ve Tanrısal öze nihai dönüş öncelikle riyazetle, ya da nefsin (maddi-hissi

hayatın) köreltilmesiyle gerçekleşir veya en azından gelecek hayatta kurtuluş bu yolla elde edilir. Brahman dini öğretileriyle bir rahipler, törenler, arınmalar ve buyruklar dinidir; münzeviler yahut çileciler rahiplerin üzerindedir. İnsan için en yüksek şey nefsin köreltilmesi ya da hayatın neşe ve sevinçlerinin hor görülmesidir; ancak bu din yine de doğrudan kötümser değildir. Temeli itibariyle daha çok iyimserliğe meyyaldir. Hayatın amacı varolanların kurtuluşudur; dolayısıyla var olma herhalde var olmamaya tercih edilir.

Budacılıkta daha kesin bir kötümserlikle karşılaşırız. Buda dini herkesin kabul ettiği üzere Brahman dininin ıslah ve ihyası olarak doğmuştur. Buda öncelikle Brahman dininin göstermelik törenciliğine ve özünü kaybedip saf biçimden ibaret hale gelmiş ayinlerine karşıydı. Ama o aynı zamanda kast sistemine de karşıydı, sınıfların sözde farklılıklarını reddederek evrensel kardeşliği ya da insanların eşitliğini savundu. İnsanları tutkularını dizginlemeye, komşularını sevmeye ve böylece hayatın ıstırap ve sefaletini ortadan kaldırmaya götürebilecek saf, basit bir ahlak öğretisi vazetti. Ardından bu öğretilerin pratik yanına batıni bir öğreti eklendi ki ona kötümser karakterini kazandıran da esasen budur. Brahman dininin teolojisi en önemli sorunları ile ilgili olarak iki karşıt sisteme bölünmüştü. Bunlardan biri Vedanta, diğeri Sankya[419] olarak bilinir. İlki asli varlığın, Brahma'nın gerçekliğini savunur ve çokluk ya da değişim dünyasını zuhur âlemi olarak kabul eder. Buna karşılık Sankya çokluğu gerçek olarak görür, Brahma'nın bildiğimiz anlamda gerçekliğini reddeder. Budacılıkta bu iki sistem birleştirilmiştir. Vedanta sisteminden çokluk ve değişim dünyasının hiçliği, Sankya sisteminden de asli özün boşluğu[420] alınmıştır. Neticede bu dünya bir keder, elem, ıstırap ve sefalet diyarıdır. Kötülük varlığın yozlaşması veya bozulması değil, bizatihi varlığın kendisidir ve günah varolma çabası ya da varlık özleminden başka bir şey değildir. O nedenle sefaletten kurtuluş ancak varlıktan vazgeçmekle, Nirvana'ya geçişle mümkün olabilir. Dolayısıyla varoluşun kendisi sefalettir ve arzu edilen hedef yokluktur. Varolmamak varolmaktan iyidir. Bu en kesin, en tam kötümserliktir.

Greklerin dünya kavrayışı bunun tam karşısında yer alır. Grekleri iyimserliğin başsavunucuları olarak görebiliriz. Kuşkusuz Budacılığın dünya kavrayışından pek de uzak olmayan, gayet karanlık, hatta kötümser dünya tasavvuruna sahip Grek filozofları ve şairleri vardı. Fakat bunlar istisnaydı; onların sözleri yerleşmiş bir dünya kavrayışından çok anlık

tecrübenin dışavurumları olarak görülebilir. Greklerin genel olarak insan hayatını Tanrısal bir bağış olarak gördükleri söylenebilir. Bu yüzden mümkün olduğu kadar onun tadını çıkarmış ve sadece onun aydınlık yanlarını görmeye çalışmışlar, bunun bir telafisi veya tamamlayıcısı olarak bir başka hayata güvenmemişlerdir. Onlar için ölümden sonraki varoluş, varlığın bir devamı olmaktan çok gölgeli bir varoluştu. Gerçek olan sadece şimdiki hayattı, bu yüzden başka her hayata tercih edilirdi. Bu Homeros'ta Akhilleus tarafından dile getirilir. Akhilleus Odysseus'a "Aşağıdaki gölgeler dünyasının hükümranı olmaktansa yeryüzünde bir ırgat olmayı tercih ederim" der. Bununla beraber bu anlayış her yerde geçerli değildir. Grekler ölümden sonraki hayat düşüncesine ve o hayata dair umutlara yabancı değillerdi. Fakat gelecek hayatın bu hayatın zevklerini gölgelemesine izin verilmezdi.

Grekler başka halklara göre dünya hayatının sıkıntı ve eziyetlerinden daha uzaktı. Onlar ölümlüleri sürekli tehdit eden uğursuz ya da şeytanca bir gücün korkusuyla yaşamıyorlardı. Çünkü onlara göre karanlık güçler, en azından bu çağda, her şeye gücü yeten Zeus tarafından sınırlanmıştı. Zeus Titanları Tartaros'a tıkmış ve hükümranlığını sürdürdüğü düzen içinde onlara faaliyet gösterecek bir alan bırakmamıştır. Bu bakımdan Greklerin dünya tasavvuru Hıristiyanlarınkinden farklıdır. Greklerin Tanrıları insanlara hasım ya da düşman olabilir, ama onlar sırf bu yüzden uğursuz ya da şerir değildi. Elbette Grekler için de moira dedikleri kaçınılmaz, karşı konulmaz, hatta Tanrıların bile boyun eğdiği karanlık bir güç vardı. Fakat sırf karanlık ve kaçınılmaz olduğu ve Tanrılar bile ona ister istemez boyun eğdikleri için insanlar ona daha kolay boyun eğebiliyorlar ve beyhude kaygı ve endişelerle hayatın zevklerini kendilerine haram etmiyorlardı. Burada bütün dinlerin iyimser ya da kötümser karakteristiklerini ve bunların kötülük meselesinin çözümüyle ilişkilerini ele alıp inceleyemeyiz; ancak Yahudi dininin bazı özelliklerine kısaca göz atmamız yerinde olur.

Yahudi dininin iyimser mi yoksa kötümser mi olduğunu söylemek güçtür. Onda her iki anlayışın bir birlikteliğiyle karşılaşırız, kimi zaman biri, kimi zaman diğeri baskındır ve çoğu kez bu ikisi arasında duraksama mevcuttur. Dünyanın ve özellikle insan soyunun başlangıcıyla ilgili olarak Yahudi dininde, bilhassa Tevrat'ın ilk beş kitabında karşılaştıklarımız baskın karakteri itibariyle gayet iyimserdir. Dünya ve onun içindeki her şey "iyi" yaratılmıştır. İnsan özellikle masumiyet ve mutlak saadet içinde cennette yaşayacaktı. İtaatsizliğe ayartıya yenik düşmesi neticesinde

cennetten kovulur kovulmaz yazgısı değişmiş, zor ve zahmetli çalışmaya, hayatın sefaletlerine ve ölüme mahkûm edilmiştir. Bunun insanların başına herhangi kötü ve düşman bir güçten değil de günah için bir cezalandırma olarak doğrudan Tanrının kendisinden gelmiş olması bilhassa kayda değerdir. Uğursuz ya da iblis güç Yahudi kavminin eski zamanlarında arka planda yer alır. Bu eski İbranilerin dünya tasavvuruyla daha sonraki Yahudilerinki—ki bu Hıristiyanlık tarafından da kabul edilmiştir—arasında çok belirli bir farklılık oluşturur. Eski İbranilerin dünya hayatı ve bu hayatın sonu hakkındaki görüşleri, ilk atalarımızın cennetten kovulup Tanrısal cezaya çarptırılmalarına karşın, belirgin biçimde iyimserdir. Onlar yeryüzündeki bu yolculuğun kederleri için feryat ederler ve yaşlılık ve beraberindeki usanç ve bezginlikten dolayı ölümü özlerler. Fakat bu dünya hayatı onlar için her zaman Tanrısal bir iyiliktir. Gerçek Tanrıya ibadet edenler mutluluk ve gönençle ödüllendirilirler. İyi işler yapma ve Tanrısal yasalara itaat zenginlik ve uzun günler için emin yoldur. Ruhun ölümsüzlüğü ya da gelecek hayat ile telafi bu iyimser hayat görüşü çerçevesinde asla zikredilmez. Daha sonraki dönemlerde, hâkimlerin ve kralların günlerinde halk önüne tek bir yüce hedef koymuş görünür. Bu vaat edilmiş toprakların elde edilmesiydi. Emirleri yerine getirenlere hayatın bütün nimetleri ve mutlulukları vaat edilmiştir. Ama eğer kavim itaatsizlik edecek olursa bunlar ellerinden alınacaktır. Başka Tanrıların peşinden gidecek olurlarsa yabancıların egemenliği altına girecekler ve çok çeşitli türden sıkıntı ve eziyetlere duçar olacaklardır. İnsan hayatı her zaman itaat sayesinde devam edecek ya da sadakatsizlik yüzünden yitirilecek bir lütuf ve nimet olarak görülür.

Özellikle kötülük sorununa ayrılmış görünen Eyüp Kitabında hayat, hayatın keder ve meşakkatleri konusunda daha derin ve daha ahlaki bir kavrayışla karşılaşırız. Girişte şeytan Tanrının kendisinin önünde görünür ve doğrudan Tanrısal müsaadeyle eziyet edici ve ayartıcı rolünü oynar. Burada hayatın talihsizlikleri ve kederleri bir imtihan ve daha yüksek dini ve ahlaki sınamanın aracı olarak görünür. Dindarca bir tevekkülle başına gelen talihsizliğe takdiri ilahi olarak teslim olduğu kadarıyla Eyüp bu sınamaya dayanır. İmanı ve sadakati asla sarsılmaz. Dostları onu akıllarının erdiğince ve teşvik edici sözlerle teselliye gelirler. Bunlar ıstırabın her zaman günah için bir ceza olduğu yolundaki eski İbrani inanışına dayanır. Eyüp öfkelidir ve günah için cezalandırıldığını kesin kararlılıkla reddeder. Hatta kendisini haklı çıkarır ve tamamen masum olduğunu savunur. Başına

gelenlere sabredebilir, ancak kendisine isnat edilenlere ve kendisinden beklenen itirafa tahammül edemez. Dostlarının sözde bilgeliğini kesin biçimde reddeder, çünkü Tanrıya ya da onun emirlerine karşı gelme konusunda hiçbir şey bilmez. Onlar da eski İbrani dininin günah ve ıstırabın zorunlu olarak birbiriyle irtibatlı olduğu yolundaki ilkesini dile getirmekten başka bir şey yapmazlar. Konuşanlardan birinin söyledikleri Konfüçyüs dinininkine benzer bir öğretiyi, yani her insana kısmen, ahlaki durumuna karşılık gelen zahiri bir şey bahşedildiği ilkesini hatırlatır. Orta Asya'ya gidip gelen kervanlar sayesinde birbirinden bu kadar uzak milletlerin insan varoluşunun sorunlarına dair benzer bir çözüme ulaşmaları bütünüyle imkânsız değildir. Eyüp en azından kendi durumuna uygulandığı kadarıyla bu çözümü reddeder. Girişte ortaya konulan ıstırabın anlamının kendi görüşü olduğunu söylemez, ancak bu anlamda başına gelen şeylere tahammül eder. Tanrıya inanıp güvenmek dışında teorik bir açıklama sunmaz. İlahi takdirin her türüne şikâyet etmeksizin razı olmalıyız, çünkü Tanrı her şeyde kendisinin sonsuz, sınırsız, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Kadir-i Mutlak olduğunu gösterir. Bununla eğer kendisine uygulanacak olursa dostlarının teorisinin sonuçlarını, yani Tanrının adaletsiz olduğunu, ve ayrıca Tanrının varlığıyla ilgili tümevarımsal bir deneyimle elde edilebilecek kuşkuyu reddeder. Ne var ki kitabın sonucu bildiğimiz Yahudi anlayışının sınırlarının dışına çıkmaz. Eyüp'ün bu sınamaya dayandığı, sonuçta kendi iç dünyasında ödülü kazanmış olarak bu sınavdan daha saf ve yüce bir din ve ahlak anlayışıyla çıktığı gösterilmez. Gerçekten ölümden sonra kazanılacak ödül konusunda hiçbir şey söylenmemiştir, ama oğullarıyla ve kızlarıyla, ayrıca dünya nimetleriyle eskiden olduğu gibi mutlu ve bahtiyardır. Şu halde Eyüp'ün çilesinin gayesi bir günahtan dolayı cezalandırma amacıyla zahiri bir şey değilse eğer, dini ve ahlaki olarak iç dünyasının korunması zahiri bir ödüldür ve bu haliyle Yahudi kavminin iyimser dünya tasavvuruyla bağdaşır.

Fakat kötümser bir hayat görüşü en azından daha sonraki Yahudiliğe bütünüyle yabancı bir şey değildir. Bu özellikle "Koheleth" kitabında dile getirilir. "Vaiz" yeryüzünün sunabileceği her şeyin boş ve beyhude olduğunu görür. Hatta ölmenin yaşamaktan daha iyi olduğu sonucuna varır. Ölümden sonra bir hayatın olup olmadığı konusunda bir kesinliğe sahip değildir; bu durumda insanların hayvanlardan farksız olduğu düşüncesi rahatsız eder. Ruhun ölümden sonra yukarıya mı aşağıya mı gideceğini bilmez. Doğrusu bu kitapta kesin bir öğreti yoktur. Her türlü meşgalenin,

hayatın sunduğu her türlü zevkin boş olduğu yolundaki kötümser görüş sürdüğü sürece hayatın zevklerinin tadını çıkarmaya dönük içten öğüt ve tavsiyelere dönüşür. Ölümsüzlükle ya da en azından ölümden sonra mutlu bir hayatla ilgili kuşku ifadelerini ruhun Tanrıya geri döneceği sözleri takip eder. Bu kuşkusuz farklı şekillerde yorumlanabilir; ama zorunlu olarak ruhun kişisel bir ölümsüzlüğe sahip olacağı anlamına gelmez. Her halükârda bu küçük kitapçık kötümser dünya tasavvurunun Yahudiliğe yabancı olan bir şey olmadığını gösterir.

Hıristiyanlığa gelince, çağdaş kötümserler en azından onun yazarını kuşku götürmez bir kötümser olarak göstermekte tereddüt etmezler. Bu iddialarına dayanak olarak Mesih'in dünyayı hor görmeyi öğütlediği, dünya nimetlerine ve zevklerine değer vermemeyi, hatta "göklerin melekutu" uğruna dünyevi şeylerin tümünü terk etmeyi vazettiği pasajları gösterirler. Ama o talihsizleri, elem, ıstırap ve keder içerisinde olanları mutlu addeder, çünkü onların dert ve sıkıntılarını bu hayattan sonra daha yüksek bir neşeye, hatta "göklerin melekutu"nda ebedi saadete kavuşmalarının nedeni olarak görür, dolayısıyla bunu gerçek anlamda kötümserlik olarak görmek pek mümkün değildir. Ne var ki Hıristiyan öğretisinin görünürdeki kötümserliğinin gerçek bir iyimserliğe tek dönüşme şekli bununla sınırlı değildir. Bu Mesih'in kendisinin bütün insanlığa duyurup yaymaya çalıştığı dindar bir ruh haliyle, Tanrıya bütün insanların babası olarak kayıtsız şartsız teslimiyetle daha yüksek ve daha belirli vasfa bürünür. Bununla bu dünya zaten Tanrının bir krallığı olmuştur, ama bu zahiren değil insanların yüreklerinde kurulmuş bir krallıktır. O ruhta varolur ve buradan bütün varlıkları arıtıp aydınlatır. Bu suretle dünyadaki kötülük sorunu günaha karşılık Tanrıdan bir ceza ya da şeytanın işi olarak görülmesi halinde çözüleceğinden daha yüksek bir tarzda çözülmüş olur. Böylece hayatın ıstırap ve kötülükleri sadece insanların dinen ve ahlaken sınanmalarının bir vesilesi olarak düşünülür ve başka türlü daha yüksek bir ruhi mükemmeliyete ve Tanrısal saflığa ulaşmak mümkün değildir. Ve bu Eyüp Kitabının başlangıcındaki dersle tam olarak uyuşur. Gerçek Hıristiyan ruh, tam iman, Tanrıya sınırsız tevekkül ve teslimiyet için bu hayatın bela ve ıstıraplarının bir hiç mesabesinde olduğu söylenemeyecektir. Ama yine de bir hiç olarak görüleceklerdir. Tanrının melekûtunun ruha yerleşmesiyle karşılaştırıldığında bunlar kaybolup gidecektir. Buna karşılık bu hayatın nimetlerinin elden çıkarılması gereksizdir, bunlara sahip olunabilir, ama sanki sahip değilmiş gibi yaşamak gerekir.

Hıristiyanlığın bu en derin düşünceleri, Mesih'in öğretisinin ve hayatının gerçek ruhu ne yazık ki çok çabuk unutulmuştur. Dünyada kötülük ve Tanrının kötülükle ilişkisi konusunda tekrar eski İbrani görüşü yaygınlaşmış, kilisenin en önemli dogmalarının temeli olmuştur. İlk günah dogması bilhassa bunun üzerine oturtulmuştur. Neticede maddi ve manevi kötülüklerin günahın kaçınılmaz sonuçları olduğu ve bunların bir ceza olarak ya Tanrı tarafından verildiği ya da kin ve günahkârlığı nedeniyle şeytanın işi olduğu kabul edilmiştir. Fakat bunun için biz, Augustinus'un gösterdiği gibi, Tanrıya adaletsizlik izafe etmeliyiz, çünkü o sebepsiz olarak insanlara bir yığın dert, elem ve sıkıntı vermiştir. Eyüp Kitabında zikredilen ve sonuçta da bu güç sorunun çözümü olarak görünen ıstırabın yüksek anlamı görmezden gelinmiştir. Kilisenin dogması daha çok Eyüp'ün dostlarının öğretisi üzerine, yani talihsizlik ve ıstırapların, doğrudan Tanrıya atfedilemeyeceği için, günahın sonucu olduğu fikri üzerine oturtulmuştur. Evrensel günah ve evrensel Tanrısal hoşnutsuzluk, karşılık gelen cezayla birlikte, dünya ve insandaki maddi ve manevi kötülüğün evrenselliğinden çıkarılmıştır. Fakat dogmanın şekillendiricileri Tanrısal iyiliği bütünüyle reddetmek istemiyorlardı ve Tanrısal takdir gereği insanların bazısına ebedi hayatın bahşedildiğini savunuyor ve böylece geri kalan çoğunluğun mahkûm edildiği [massa damnata] gibi korkunç bir düşünceye ulaşmış oluyorlardı. Ezelden kurtuluşu takdir edilmiş olanlardan doğal olarak ezelden mahkûm edilmiş kalabalıklara ulaşılıyordu. Bu bütün insanların babası olarak Tanrı tasavvurunu bütünüyle dışlıyor ve Hıristiyanlığın özünü oluşturan Tanrıya sınırsız iman ve teslimiyeti imkânsız hale getiriyordu. Mesih'in kurtarıcılığı dogması ya da onun bütün acıları dindireceği öğretisi de aynı şekilde ve ilk günah öğretisiyle benzer temele dayalı olarak oluşturulmuştur. Bu öğretinin Mesih'in ruhuyla ilişkisi mirasyedi oğul ve onun baba evine kabulüne dair klasik meselle karşılaştırılmasıyla açık biçimde görülebilir. Fakat bu türden meseller ve aslında Mesih'in bütün öğretisi bu teoriye göre açıklanır, ama insanlar bu teorinin doğruluğunu yalnızca onun öğretisi ve meselleriyle sınamalıdır. Öyle zannediyorum ki çağdaş Hıristiyanlığın ıslahı ve Mesih'in Hıristiyanlığının ihyası için hareket noktası işte burada saklıdır.

Şimdi kötülük sorununun çözümü için filozofların çabalarını gözden geçirebiliriz. Ancak burada araştırmalarımız bunların ister istemez en önemlileriyle sınır olacaktır. Platon idealizmine karşın veya daha doğru idealizminden ötürü hiçbir surette, en azından bu hayat söz konusu olduğu

kadarıyla, iyimser bir filozof olarak düşünülemez. Görüşüne göre insan soyunun bu yeryüzündeki durumu esas itibariyle daha önceki bir varlık durumunda işlemiş oldukları günahların sonucu olarak bir ceza ve ıstırap halidir. Daha önceki hayatı ve ruhların bir bedenden diğerine göçünü, her ne kadar Hindistan'daki Hindularla karşılaştırıldığında daha makul bir şekilde savunduğu söylenebilirse de, ikna edici deliller sunmaksızın kabul eder. Maddi beden ona göre ruhun hapishanesidir, ruh buradan ölümle kurtulacaktır. Maddenin gerçek varlığı yoktur, hakiki bilgiye kapalıdır. Fakat bütün bunlara karşın Platon bir kötümser olarak görülemez. O insan yaşamını bu dünya hayatıyla sınırlamaz, onun devam edeceğini ve dolayısıyla daha yüksek bir mükemmeliyete veya Tanrısal olana benzerliğe muktedir olduğunu kabul eder. Bu ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili Sokrates'in ağzından dile getirdiği delillerden anlaşılır.

Aristoteles, hocası Platon'a göre daha az idealist, daha da az kötümserdir. O bir telafi fikrine müracaat etmeksizin mevcut hayatın kendi içinde adilane biçimde düzenlendiğini düşünür. Fakat bu konuda çok fazla açıklık ve sarahate sahip olmadığı gibi ruhun ölümsüzlüğünü temellendirmek için özel deliller de kullanmaz. Gerek Aristoteles'ten sonraki belli başlı okullar gerekse ondan önceki Kinikler bu konuda bütünüyle pratik bir karaktere sahiptir. Bunların amaçları hayatın ıstıraplarının nasıl aşılacağını ve mutluluğun nasıl elde edileceğini keşfetmekti. Bu hoş hedef Kiniklerin, Epikürosçuların ve Stoacıların gayesiydi. Kinikler ihtiyaç ve ıstırabın üzerine yükselmeyi amaçlıyor, bu yüzden başka insanların hayatın neşe veya hazları olarak övdükleri ya da arzu ettikleri her şeyden serbestçe yüz çevirebilmeyi istiyorlardı. İnsan hayatının gerçek mutluluğunun insanın kendi dışındaki mülk ve hazlara değil fakat kendi özüne, ruhuna dayandığını, mutluluk ve sefaletin harici şartlarla veya hissedilebilir neşe ve kederlerle kestirilemeyeceğini göstermeyi istiyorlardı. Eski Grek dünya tasavvuru yerini daha yüksek düşüncelere bırakmıştı. Ruh uyanmış, özgürlüğünü talep ederek doğa üzerindeki üstünlüğünü ileri sürüyordu. Herkesten çok Greklere mahsus olduğunu söyleyebileceğimiz insan doğasındaki maddi ve ruhi unsurların güzel dengesi kesinlikle bozulmuştu, fakat yerini insan soyunun tarihsel gelişiminin daha yüksek bir aşamasına bırakıyordu. Hıristiyanlığın yüksek ruhçuluğu gerçi henüz erişmemişti, fakat hazırlık çalışmaları başlamıştı. Stoacılık da aynı amaç için, ama daha derin ve daha soylu bir ruhla çalışıyordu. Bilge adam, yani bir Stoacı derin kavrayış ve irade gücüyle

hayatın maddi yanının üzerine yükselmeye çalışıyordu. Hayatın bu yanı onu egemenliği altına alamazdı. O doğaya göre yaşıyordu, davranışının harici koşullarca değil akıl ve iradeyle belirlenmesine razı olabilirdi. O kendisini tek başına yönlendiren derin kavrayışıyla bilge, kendisini her şeyin üzerine çıkaran ve her şeyden bağımsız hale getiren irade gücüyle bir kraldı. Bilge ruh gücüyle Tanrıya benzerdi. Brahman dininde dua eden duasıyla nasıl ki Tanrısal öze geri dönüyorduysa, Stoacı da ahlaki-manevi gücüyle Tanrılaşıyordu. Buna göre dünya tasavvuru doğal olarak iyimserdi. Epikürosçuların pratik eğilimi aynı zamanda hayatın en iyi yanını da keşfedecektir, ama bunu ahlaken ya da ruhen hayatın kötülüklerinin üzerine yükselerek değil, fakat bunları sanatla hafifleterek ve mümkün olduğu kadar çok haz kaynağı bularak yapacaktır. Bu girişim şüphesiz Stoacılarınkinden daha makuldü ve daha az zihinsel çaba gerektiriyordu, ancak sonuçları nihayetinde daha fazla sorgulanabilirdi.

Hıristiyanlığın doğuşundan sonra ortaya çıkan Yeni-Platoncular hayatın kederlerini ve boşluğunu tanımamaya ve Tanrısal özle mistik birliğe ulaşarak mutlak saadeti elde etmeye çalışıyorlardı. Bu sadece teorik bir felsefe değil, fakat hedefi bilgi ya da hakikatten öte mutluluk olan pratik bir çabaydı. Ve bu Stoacılarda olduğu gibi insanın içindeki güçlerin hayatın bütün ilişkilerinde ahlaken ve pratik olarak sınırsız bir etkinliğe yükseltmek ve Tanrısal bir karakter yüceliğine ulaşmak suretiyle değil, fakat kişinin kendisini Tanrısal öze terk etmesiyle gerçekleştirilmeye çalışılıyordu. Yeni-Platoncular sadece Tanrısal özle temas etmek için değil fakat o öz içinde kaybolmak için kendi varlıklarından vazgeçiyorlardı. Hatta Yeni-Platoncularla birlikte Grek felsefesinin ruhunu teslim ettiği bile söylenebilirdi. Tanrısal amaca boyun eğerek asırlarca sürdürdüğü mücadeleden yorulmuş köşeye çekiliyordu. Yılmaz, yorulmak bilmez, bağımsız araştırma ruhu kaybolmuştu. Geriye sadece cansız beden kalmıştı. Ne var ki Hıristiyanlığın yerleşmesiyle birlikte düşünce hayatı için yeni bir tohum atılmış oldu. Bu zaman içinde gelişti ve Grek felsefesinin cansız bedeninden kendisi için uygun gelen şeyi aldı. Nasıl ki doğada yeni organizmalar eski ve cansızların kalıntılarından kendilerine uygun gelenleri gelişme için besin olarak hazmedip kendilerine mal ederlerse, Hıristiyanlık da eski malzemeleri alıp işledi, hazmetti ve yeni bir terkip oluşturdu.

Gnostisizm denilen ve Hint sudurculuğunun, Pers ikilikçiliğinin, Grek felsefesinin insanın kökeniyle ilgili Yahudi yaratma geleneği ve mitoslarıyla karışımı olan akım Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında doğdu. Bu çok çeşitli

terkip unsurlarından kimi zaman biri, kimi zaman diğeri üstünlük kazanmıştır. Yüzyıllar boyunca kilise babaları Gnostisizm ve onun destekleyicileri ile çetin ve şiddetli bir mücadele yürütmek zorunda kaldılar. Onlar sadece kilise öğretisini ve Hıristiyanlığı değil, fakat insan doğasının ahlaki değeri ve bağımsız bireyselliğiyle birlikte hâkim düşünüş tarzını da savunmak zorunda kalıyorlardı. Gnostisizmin, en azından dünya ve insan varoluşuyla ilgili her ikisi de belirgin biçimde kötümser karaktere sahip iki kolu vardı. Biri Hint sudur öğretisiyle akrabaydı. Bu öğretiye göre dünyanın yaratılışının ilk dürtüsü Tanrısal özün içinde doğan zuhur arzusuydu. Gölge varlıklar âlemi, kusur, günah ve ıstırap dünyası bununla doğmuş, yok oluş ve Tanrısal öze, Brahma'nın sinesine dönüşle de ortadan kalkacaktır. Gnostikler de bu dünyanın Tanrısal öz ya da ışık ülkesindeki ayrılma veya bölünmeyle teşekkül ettiğini söylüyorlardı. Tanrısal özden bu sudur sadece dünyanın değil, fakat ışıkla birlikte bir ikilik oluşturan karanlık, saf olmayan maddenin de esasını teşkil eder. Işık âleminin bir bölümü maddeyle birleşmiş, bundan bitkiler, ama daha önemlisi hayvan ve insan dünyası doğmuştur. Hayat esas itibariyle bir ıstırap hali olarak kabul edilir ve onun önündeki mesele ışık âlemine geri dönüştür. Bu konuda Maniciler ve diğer yakın tarikatlar Gnostiklerle hem fikirdir. Gnostisizmin diğer kolu kısmen ikilikçiliğe bağlıdır, fakat Tanrısal özden sudura inanmazlar. Bunlar Pers ikiciliğine daha fazla yaklaşmışlar, ve bu hayatı ebedi ışık ülkesine veya Tanrısal öze geri dönebilmek için sadece ıstırap yurdu ve günaha kefaret olarak değil, fakat bir savaş hali ve kötü güçler üzerinde galibiyet elde etme dönemi olarak düşünürler.

Hıristiyan kilisesi kötülük sorununun çözümü için düşüş ve onun beraberinde getirdiği ilk günah ve sonuçlarının bütün kuşaklara sirayeti öğretisini de kullanmıştır. Yaratıcının mükemmeliyeti en azından başlangıç aşamasında yaratılmışların da mükemmeliyetini gerektiriyordu. Fakat yaratılmışların mevcut hazin durumunu her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı inancıyla mümkün olduğunca bağdaştırmak da zorunluydu. Ana özellikleri itibariyle 5. yüzyılda kilise öğretisi olarak formüle edilmiş bu çözümle kilise bütün Ortaçağ boyunca, hatta günümüze kadar yetinmiş, daha ötesini aramamıştır. Fakat zaman zaman daha derin bir metafizik gereksinimin zorlamasıyla belirlenmiş sınırların ötesine geçmeye, konuyu tekrar tartışmaya açmaya ve daha derin ve etraflı bir çözüm bulmaya kalkanlar oluyordu. 9. yüzyılda yaşamış ve bir müddet Dazlak Charles'ın sarayında bulunmuş olan John Scotus Erigeuna bunlardan biriydi. Başeseri

(“De Divisione Naturae”) sudur öğretisine eğilimlidir ve yaratıcı ile yaratıklar arasında kilise kadar belirgin bir ayrım yapmaz. Bu yüzden sapkınlıkla suçlanıp reddedilmiş ve bizzat papanın kinayeli diliyle scatens vermibus haereticae pravitatis mahkûm edilmiştir.

Ortaçağın sonraki devirlerinde skolastikler kilisenin buyruk ve talimatlarına sıkı sıkıya bağlı kalırken, mistikler söz konusu sorunun çözümünün lüzumunu hissetmiş olanların başında gelir. Sözgelimi insan ruhunun Tanrısal varlıkla birleşmesini temel düşünce olarak ileri süren Meister Eckhart bunlardan biridir. Ona göre bir birlik olan dünya Tanrısal akılda öncesi sonrası olmayan bir tasavvurdur, fakat Tanrının kendisini bildirme ve gösterme arzusunun tatmini için zuhuru ya da yoktan yaratılması gerekmiştir. Fakat Tanrısal varlıkta temeli bulunan ve gerçek bir varlığa sahip olan sadece evrensel olandır, yaratılmış, çok ve tekil olan değil. Bu gelip geçicidir. Dünya ve inanların sorunu Tanrısal öze dönüştür. İnsan ruhu, yani onun en yüksek gücü veya en iç özü, insan doğasındaki insana özgü Tanrısal öz, başta akıl, doğrudan sezgi ve tefekküre dalma yoluyla bu hayatta böyle bir geri dönüş için çabalayabilir. İradenin ve kesin inancın pratik çabası ikinci planda gelir. Çokluğu, çeşitliliği ve cüziliği içinde dünya özden mahrum bir hiçlik olarak görünür, onun nitelik ve bağıntılarının gerçek anlamı olamaz. Istırap ve kötülüğün varlığı yoktur. Bunlar ancak sınırlı ve zahiri olandan doğar. Istırap zorunlu olduğu kadarıyla insan için iyi ve sağaltıcı bir etkiye sahiptir. İnsanda Tanrı özlemi ve Tanrısal öze geri dönüş arzusu bunlar sayesinde uyanır. Nihai hedefe ulaşabilmesi için kötülük, günah ve ayartı insan için gereklidir. Bunlar insanın kibrini, benliğini ve bencilliğini kırar ve böylece onu Tanrısal iradeye dönmeye zorlar. Dolayısıyla maddi ve manevi kötülük yaratılmışların doğasından ileri gelir ve aynı zamanda onların nihai hedefe doğru ilerlemesinin bir aracıdır. İnsanın başlangıçtaki düşüşü, doğum, günah, ve suç hakkında daha fazla açıklamaya lüzum yoktu. Bununla birlikte Eckhart bütünüyle sessizlikle geçmeksizin kilise öğretisine bazı açıklamalar getirir. Fakat bu onun öğretisini eleştirilmekten korumamıştır. İnsanların Mesih aracılığıyla kurtarılması konusunda tarziye teorisini onaylamadı. Kurtarılma ve Tanrısal öze dönüş ona göre tek bir tarihsel kişiliğin ıstırap ve ölümüyle değil, fakat yaratılmışların ve özellikle insanların evrensel ıstırabıyla gerçekleşiyordu. Dolayısıyla bu bakımdan dünyanın bir fenomen olarak kötümser biçimde görüldüğü söylenebilir. Fakat insanların yeryüzündeki kaderiyle ilgili bu kötümser özelliğe karşın

Eckhart'ın öğretisi belirgin biçimde iyimserdir. Dehasının doğu öğretilerinden, Yeni-Platonculuktan, Dionysius Areopagite'den ve bu küme içerisinde zikredilebilecek diğer isimlerden etkilendiği açıktır, ancak mistisizmi akli açıklıkla dengelemesini bilmiştir.

Jacob Böhme sorunun çözümünü daha da büyük bir cesaretle denemiştir. Bu yoksul ayakkabı imalatçısı, klasik eğitimden yoksun olmasına karşın derin düşünen bir filozoftu. Zaman zaman gerçekten garip fikirler ileri sürer, dili zarif ve etkileyici değildir, ama düşünceleri çoğu zaman derindir. Maddi ve manevi kötülükle ilgili araştırmalarının sonuçları "Aurora" ve sonraki yazılarında bulunur. Kötülüğün en derin kaynağını ya da asli kökenini Tanrısal doğada bulur. Ona göre Tanrı saf soyut ve doğası olmayan bir ruh değildir, o varlığın sonsuz sınırsız tamlığı ya da doluluğudur, onda asli temel (Urgrund) ya da onun söylediği şekliyle temel olmayan (Ungrund) kişisel Tanrısal ruhtan ayrılır. Bu asli Tanrısal varlıkta, Tanrısal iyilik ve mükemmeliyetin yanı sıra Tanrısal bir öfke ve gazap kökü, ezeli ebedi olumlamanın yanı başında ezeli ebedi yadsıma vardır—Tanrıda "evet'in karşısında bir "hayır" durur. Şu halde bizzat Tanrısal doğanın içinde kötü bir ilke vardır, fakat bu ezelden beri iyi ilkenin denetimi ve boyunduruğu altındadır. Ezelden beri Tanrı bununla Tanrısal etkinliğini muhafaza eder. Karşıtlık ilkesi olmaksızın o kendisini bulamaz, tam olarak özbilince ulaşamaz ve mükemmel olamazdı. Pers ikiciliği burada Tanrısal doğanın içine, bizzat Tanrısal özün birliği ve doluluğunun ortasına yerleştirilmiştir ve bununla Böhme Brahmanların öğretisine yaklaşır. Brahman dininde yayılma arzusu ilk kez Brahma'nın içinde doğmuş ve bu, hareketsiz edilgin bir yoksunluğa ve sudura götürmüştür. Fakat Böhme'de ezelden beri etkin olan bu ikilik aşılmak zorundadır ve bir dünya yaratıldığında o etkin yaratıcı gücün eseri olacaktır. Ancak dünya herhalde Tanrının bir yansıması olduğu ve Tanrısal güçle ortaya çıktığı için karşıtlık ilkesinin başından itibaren temelde yer alması şaşırtıcı değildir. O en azından bilkuvve olarak mevcuttur ve yaratılışla aynı zamanda ortaya çıkar. Böhme'ye göre bu önce, düşmüş melekler ordusunun başındaki Lusifer'in Tanrıya karşı geldiği ruh dünyasında baş gösterir. Bu yüzden onun dünyanın bu bölümü üzerindeki egemenliği alınmış ve cezalandırılmıştır. Fakat bu ikilik doğa ve insanların gelişmesiyle gerçekleşir. Burada Tanrısal gazap tekrar ortaya çıkar. Fakat insanların kurtarılması mümkündür, kaba maddi dünya bu karşıtlığın keskinliğini azaltmak, ortadan kaldırılmasının yolunu hazırlamak ve kurtuluşu mümkün

kılmak için Tanrısal buyruğa boyun eğerek ortaya çıkmıştır. Maddenin özü ve önemi konusunda Böhme onu özü itibariyle kötü ya da kötülük ve ıstırabın kökeni olarak gören eski doğu anlayışından büyük ölçüde ayrılır. Düşüş öğretisine sıkı sıkıya bağlıdır, ancak bunda bazı önemli değişiklikler yapar. Teolojisinde yaratılmışların düşüşü, çatışması ve ıstırabı gayet normaldir ve bu herhangi bir felaketi gerektirmez. Mücadele ve ıstırap temellerini Tanrısal özün kendisinde bulan yasa ve kaderdir, nitekim Brahmanların öğretisinde de ıstırap varoluşun kendisi kadar evrenseldir. Tanrının kendisi bunun dışında bırakılmamıştır. Ne var ki Böhme'de edilgin ıstırap ilkesi değil, etkin çatışma ilkesi baskındır.

Leibniz'in "Théodicée"si ya da "Tanrının İyiliği, İnsanın Özgürlüğü ve Kötülüğün Kökeni Üzerine Araştırma"sı bu konuda çok daha ünlü bir eserdir. Leibniz'in öğretisi Bayle'nin[421] kötümser kuşkuculuğuna özel göndermeyle geliştirilip sistemleştirilmiştir. Yaygın bir yanlış anlaşılma sonucu Leibniz'in öğretisi çoğu zaman ucuz ve yararsız bir alayın konusu yapılmıştır. İyimserliği sanki dünyanın mevcut haliyle her türlü kötülük ve ıstıraptan uzak, tamamen mükemmel olduğu iddiasında bulunmuş gibi yorumlanmıştır. Oysa onun gerçekte savunduğu şey kötülükleriyle birlikte dünyanın yaratılabilecek en iyi dünya olduğuydu. İyilik kötülüğü kat kat aşar, kötülüğün kendi başına bir anlamı yoktur, o daha yüksek bir iyiliğin gerçekleşmesi için bir vesiledir. Bilhassa mevcut dünyada varolduğu kadar mutluluk, mükemmeliyet ve bahtiyarlık hedeflenecekse eğer maddi ve manevi kötülükten, en azından bilkuvve olarak, yoksun bir dünyanın varolması imkânsız görünür Leibniz'e. Ancak o Böhme gibi manevi kötülüğün kökenini bizatihi Tanrının doğasına yerleştirmez, onu yaratılışın özünde zorunlu ve dolayısıyla kaçınılmaz bir temel olarak düşünür. Sınırlının doğası kaçınılmaz olarak kusur ve noksanlıklar içerir. Ama diğer yandan daha yüksek bir mükemmeliyet mümkün hale gelir. Maddi ve manevi kötülüğün mümküniyeti böylece Tanrısal iradeye değil, fakat Tanrısal bilgeliğe yerleştirilir. Dünyanın kusurluluğu, maddi ve manevi kötülüğün kökeni durumunda olduğu için, metafizik kötülük olarak adlandırılır. Dünya kusurlu olarak yaratılmak zorundaydı; çünkü her türlü kusurdan beri olmuş olsaydı o zaman mutlak olarak mükemmel yaratılmış ve dolayısıyla bütünüyle Tanrının kendisine benzer, ya da onun bir eşi olması gerekirdi, ki bu imkânsızdır.

Ne var ki dünyanın bu zorunlu kusurluluğu müspet değil, ancak menfidir. O mükemmeliyetten yoksundur, kusur ancak daha az iyi olmaktır,

kendi başına müspet bir kötülük değildir. Leibniz bu bakımdan Augustinus ve diğer Ortodoks teologlarla uyuşur. O maddi ve manevi kötülük sorununu sadece metafizik kötülüğün bakış açısından düşünür. Bu arada bilgimizin eksik ve kusurla malul olduğunu gözden kaçırır. Şeyleri kendi başına müstakil birimler olarak görerek mükemmel bir bütünün parçaları olan birçok şeyin kusurlu olduğunu düşünürüz, nasıl ki kendi başlarına eksik olan bir organizmanın uzuvları tam bir birlik oluştururlarsa. Nasıl ki güneş sistemi merkezindeki güneşten hareketle incelenmeliyse dünyayı anlamak için de gözümüzü, deyiş yerinde ise, güneşe çevirmeli ve yaratılmışların merkezi noktası olarak buradan bütünü tarassut etmeliyiz. Leibniz dünyanın Tanrısal açıdan görülmesini arzu eder. İnsanın işgal ettiği merkezi dünyanın odak noktası olarak görmedikçe dünya merkezli bakış açısı bizim için imkânsızdır. Ve insan zihni Tanrı fikrini içerdiği ve bir Tanrı bilincine doğru geliştiği için bu da aslında temeli bakımından Tanrının merkezidir. Dolayısıyla maddi ve manevi kötülükler mümkün olan en iyi dünyada kaçınılmaz olduğu için meşru kabul edilir. Bunların doğa ve insanın varoluşu bakımından önemli bir anlamı vardır. Bunlar resimdeki gölge ya da müzikte ahengi ortaya çıkaran düzensizlik gibidir. Tatlının tadının alındığı acıdır. İnsan soyu için ıstırap zorunlu bir terakki aracıdır. Her türlü maddi kötülük insanı sonunda en iyi olana götürür ve bu kötülük en azından mümkün ve kabul edilebilir olması bakımından Tanrıda ya da onun yaratıcı etkinliğinde temellenir. Eğer bu dünyada varolan en az kötülük eksik olmuş olsaydı Yaratıcının mümkün en iyi dünya olarak tasarladığı bu dünya olmazdı. Ne var ki Leibniz sırf bu yüzden günahtan zevk almamamız gerektiği ikazında bulunur. Tanrısal lütfun gücü günahın gücünün üzerindedir. Günah varolduğu için lütfa nail oluruz. Eğer Tanrının amacı mümkün en iyi dünyayı yaratmaksa, günaha izin vermek zorunlu olacaktır. Eğer O mümkün en iyi dünyayı yaratmayı istememiş olsaydı bunu gerçekleştiremezdi. Tanrının günaha izin vermesi bir garnizonda iki asker arasındaki kavgayı sona erdirip birbirlerini öldürmelerini önlemek için kendisine tevdi edilmiş önemli bir makamı bırakan bir subay örneğiyle açıklığa kavuşturulabilir. Onun bilgeliği, iyiliği ve mükemmeliyeti kötülüğe izin vermesini gerekli kılar, çünkü O mümkün bütün dünyaların en iyisini ancak böyle seçebilirdi.

Burada daha ileri gidip yakın dönem filozoflarının görüşlerini ele alıp inceleyemeyiz. Genel olarak çoklarının kötümser hayat görüşünü benimsedikleri söylenebilir. Sözgelimi David Hume, Doğal Din üzerine

incelemesini bu yönü işaret eden sözcüklerle sona erdirir. Kant düşünce hayatının ilk döneminde İyimserlik üzerine incelemesinde Leibniz'in görüşlerini benimsemiştir; fakat daha sonra en azından bu hayatla ilgili olarak açıkça Kötümserliğe meyletmiştir. Bu onun insan doğasındaki köklü kötülük öğretisinde ve bir yerde dile getirdiği, bu hayatı terk ettikten sonra ona yeniden başlamayı isteyecek aklı başında insan zor bulunur diye özetlenebilecek kötümser düşüncede görünür. Baader ve Schelling bu dünyadaki kötülükle ilgili spekülasyonlarında Böhme'ye geri dönerler, kısmen Böhme'nin karanlık "Ungrund" öğretisini temellendirmeye çalışır, kısmen de kötülüğün gelişmesine engel olmak veya en azından insanın düzelme ve yenilenmesini mümkün hale getirmek için ruh-dünyasından düşüş ve akabinde maddi doğanın ortaya çıkışı ile ilgili görüşlerini benimserler. Gerçek olan akli, akli olan gerçektir dediği, dolayısıyla gerçeklikle aklilik arasında tam bir örtüşme öngördüğü için Hegel bir İyimser olarak kabul edilebilir. Ancak onun bu görüşü, kelimesi kelimesine alındığında ilerleme ya da mükemmelleşme zorunluluğunu dışlar. Ne var ki bu diyalektik bir İyimserliktir sadece. Her şey, diyalektik bir sürece uygun olması gerektiği hatta bu yüzden varolduğu için, yokluğa mahkûmdur. Her şey, kendi başına mutlak, mükemmel veya zorunlu olabileceği görülen, fakat insani açıdan düşünüldüğünde iyi olduğu gibi kötü olarak da görünecek ezeli ebedi diyalektik bir yazgının ağı içindedir.

Nihayet Arthur Schopenhauer en azından teorik olarak tam bir Kötümser olarak adlandırılabilir. Başeseri "İrade ve Tasavvur Olarak Dünya"da ortaya konulduğu biçimiyle felsefesi esas itibariyle Kant felsefesine dayanır. Kant'a göre zaman ve mekânın sınırları aklımızın kavram veya kavrayış formlarından, duyumsal iç ve dış tecrübelerimizin a priori koşullarından başka bir şey değildi. Schopenhauer bunun üzerine nedensellik yasasının biçimlendirdiği bir "tasavvur olarak dünya" öğretisini inşa etti. Kant'ın geçmiş zamanda gerçekleşmiş ve insan doğasında köklü kötülüğün oluştuğu düşünülür bir eylem öğretisi üzerine, zaman ve mekânın arkasında, dünyanın gerçek özünün, aynı zamanda Kant'ın "kendinde şey"i [Ding an sich] olan kör ve deneyimsiz bir güç olarak, "İrade" olduğu ilkesini ilave etmiştir. Bununla birlikte sisteminin en temel özelliğini Budacılardan, onların her türlü varlığın hiçliği ve her türlü insani çabanın nihai hedefi olan Nirvanaya, bilinçten yoksunluk veya yokluk haline ulaşma öğretilerinden alır. Schopenhauer doğadaki ve tarihteki her türlü kötülüğün ve hayatın bütün sefaletinin sebebini eserinin yaşama iradesinin

olumlanması ve yadsınmasını ele alan dördüncü kitabında açıkça ve hazin biçimde tasvir eder. Doğada ıstırap ve sefaletten başka bir şey görmez. Bunlar en başta, sırf ayakta kalmak için sürekli bir savaş halinin devam ettiği hayvanlar âleminde aşikârdır. Yırtıcı hayvanların hayatı ve zevkleri bütünüyle başkalarına verdikleri acı ve yıkıma dayanır. Acı çekenlerin acısının acı verenlerin zevkinden daha büyük olmasını Schopenhauer yiyen hayvanın durumunun yenileninkiyle karşılaştırılarak kolaylıkla gösterilebileceğini düşünür. İnsan soyu ona göre daha iyi bir durumda değildir.

İnsan hayatı ıstırapların, endişelerin ve sıkıntıların devri daiminden başka bir şey değildir. “Hiç varolmamak,” der, “daha iyi olurdu, ne var ki bu elimizde değildir, ama tekrar yokluğa karışmak elimizdedir.” İnsanları iki temel zümreye ayırır—ihtiyaç ve meşakkatin aman vermeyip belini büktüğü biçareler, ve cansıkıntısının bezdirip bunalttığı zenginler ve aylaklar. Hayatın en büyük zevklerinin bile hiçbir kıymeti yoktur. Ulaşıldıklarında vaat ettikleri tatmin ya da doyumu asla vermezler. Düşüncenin hazları daha yüksektir ve birçok dünyevi üzüntü ve sıkıntının alt edilmesine katkıda bulunurlar, ama eğitimsizler bunlardan mahrumdur. Korkularıyla ölüm bütün bunların ötesindedir, eğer diğer bütün ıstıraplardan uzak olmuş olsaydı bile, ıstırap içindeki insan herhangi gerçek bir zevkin tadını çıkaramaz. Bununla birlikte Schopenhauer intiharı, “Yaşama İradesinin Yadsınması”nın meşru bir yolu olarak tavsiye etmez. O da tıpkı Hamlet gibi başı sonu olmayan bir bilinçsizlik halini özler:

> “To die—to sleep,—
> And by a sleep to say we end
> The heartache, and the thousand natural shocks
> That flesh is heir to;—’tis a consummation
> Devoutly to be wished.”
> [422]

Ne var ki o, Hamlet gibi, kendisini kişisel bir ölümsüzlük ve kişisel bir Tanrı fikriyle sınırlamaz. Ötedeki herhangi bir şeye dair bir korkusu ya da bu hayatın ıstırapları için cennette bir telafi yahut karşılık umudu yoktur. Daha önce de söylediğimiz gibi Schopenhauer böyle bir kötümserlik düşünmüştür ve bunda başarısız olduğu söylenemez. Varoluşun sefillik ve kıymetsizliği hakkında çizdikleri tablolar bakımından kendisini takip eden ve aslında onu geçmeye çalışan, hatta bunu başaran çok sayıda tilmizleri ve

takipçileri var. İçinde yaşadığımız dönem bize genç filozoflar için bir “dünya-ıstırap” çağı gibi görünmektedir.

SCHOPENHAUER'İN KANT'IN AHLAK

TEORİSİNE ELEŞTİRİSİ [423]

Radoslav A. Tsanoff

Schopenhauer'in Kant'ın ahlak yöntemine ezici gibi görünen saldırısının ölümcül sonucundan ve ahlak sorununu kendisinin yeniden ortaya koyuşunun kalıcı anlamından pekâlâ kuşku duyulabilir; fakat yönteminin kalıcı özgünlüğü okur üzerinde kaybolmayan bir etki bırakır ve eleştirisinin etkileyici keskinliği ciddi dikkat talep eder. Schopenhauer iddialarında dogmatik, hoşgörüsüz, adaletsiz ve nadiren tutarlıdır; fakat hiçbir surette basmakalıp değildir. Kant'ın ahlak teorisine yöneltilen çok sayıda ve çok çeşitli eleştiri arasında hiçbiri, Eleştirinin bakış açısından Schopenhauer'in Die Grundlage der Moral[424] başlıklı iki ödüllü denemesinden ikincisi kadar irkiltici derecede sıradışı bir saldırı yöntemini temsil etmez ya da onun kadar özgün düşünceyi uyarmaz. Sonuçları ister kabul edilsin ister reddedilsin, Kant'ın Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ve ikinci Kritik'ine yaptığı eleştirilerin gereği gibi anlaşılmasının Eleştirel yöntemin gerçek saklı anlamlarını değerlendirmek isteyen her araştırmacı için vazgeçilmez olduğu herhalde kesinlikle kabul edilmelidir.

Gerek Kant gerekse Schopenhauer için epistemoloji ve metafiziğin önemi ahlak sorununun tahlil ve çözümü açısından değerlendirilir; ahlak sorunu her ikisi için de her türlü felsefenin en başta gelen sorunudur. Oscar Damm'ın gayet güzel ifade ettiği gibi, Schopenhauer'in bütün sisteminin çekim merkezi onun etiğinde aranmalıdır.[425] Bilgi teorisinin kaçınılmaz olarak götürdüğü maddi dünyanın bir hayal ürünü olduğu inancı; kötümser tecrübe görüşünün felsefi açıklaması olan irade metafiziği; Platonik idealar öğretisiyle sıkı sıkıya irtibatlı estetik sekincilik—bütün bunlar, deyiş yerinde ise, insan davranışı sorununun çözümüne ve ahlakın hakiki temeline dair felsefi açıklamaya prolegomenadır.

Moral predigen ist leicht, Moral begründen, schwer[426] —Schopenhauer'in ödüllü denemesinin girişinde yer alan bu vecize daha başından onun saldırı yöntemi hakkında bir fikir verir. Ahlakın temel ilkesi, ÷, ti[427] ile temeli, di'ti[428] arasında köklü bir ayrım vardır.[429] Schopenhauer bu ayrımı fark edemediklerinden ve neticede ikinci sorunu

göz ardı ettiklerinden dolayı daha önceki bütün ahlak sistemlerini kusurlu ve eksik bulur. İnsanlar arasında bile hangi eylemlerin “iyi” hangilerinin “kötü” olarak düşünüleceği konusunda hiçbir zaman gerçek bir münakaşa olmamıştır. Schopenhauer Kant’ın bizatihi Kategorik Buyruğunu[430] Altın Kuralın başka sözcüklerle ifadesi olarak görür, kendi düsturu Neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva[431] bunun daha uygun biçimde ifade edilmiş halidir.[432] Temel ilkeleri konusunda ahlakçılar arasındaki tartışmaların tümü, diye düşünür Schopenhauer, ahlakın temeli sorununu ihmale ya da bu sorunla ilgili uzlaşmazlığa götürülebilir. Bir ahlak bilimi ahlaki denilen eylemleri tarifle birlikte asla “ne” ile yetinemez; daha öteye gitmeli ve insan davranışını etkileyen saiklerin psikolojik araştırmasıyla birlikte “ahlaki” etiketinin “niçin”ini tespit etmelidir. Schopenhauer’in ödüllü denemesi Danimarka Kraliyet Bilimler Akademisi’nin belirlediği soruyu cevaplamaya girişir: “Ahlakın kökü ve temeli doğrudan bilinçte (veya vicdanda) yer alan bir ahlak idesinde ve bundan kaynaklanan diğer önde gelen ahlak anlayışlarının çözümlemesinde mi araştırılmalı, yoksa başka bir bilgi kaynağında mı aranmalıdır?”[433] Ahlakın nihai anlamıyla ilgili metafizik soruna burada ve kısa bir Zeyilde sadece değinilmekle yetinilmiştir. Fakat iradenin olumlanması ve yadsınması ile kendini adama ya da feragatin metafizik saklı anlamları İrade ve Tasavvur Olarak Dünyanın son kitabının ana konusunu oluşturur ve Schopenhauer bunu sisteminin en ciddi bölümü olarak düşünür.[434]

Bu çalışmanın amacı öncelikle Schopenhauer’in Kant’ın ahlak teorisiyle ilgili kendi açıklama ve eleştirisini olabildiği ölçüde kısa ve öz olarak vermek; ikinci olarak, bütün felsefesinin asli ruhu bakımından merhamet ahlakının anlamına da işaret ederek, Schopenhauer’in ahlakın asli ilkesi ve temeli konusundaki değerlendirmesini ana hatlarıyla sunmak; üçüncü olarak felsefe için ahlakın gerçek anlamı ile ilgili hem Kant’ın hem Schopenhauer’in düşüncelerindeki karışıklığın asli kaynağı olarak görünen şeyi eleştiri yoluyla ortaya koymak; ve sonuçta somut insani tecrübe açısından ahlak sorununu çözmenin mümkün bir yolunu göstermektir.

I

O halde her şeyden evvel Kant’ın ahlak yönteminin ne olduğunu sormak gerekir. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’de Kant yüksek ahlak ilkesini ortaya çıkarmaya ve tespit etmeye çalışır. “Sadece bu”, der Kant, “kendi başına eksiksiz bir çalışmayı, başka her türlü ahlak araştırmasından ayrı tutulması gereken bir çalışmayı oluşturur”.[435] Kant’ın

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'deki sorunu Danimarka Kraliyet Akademisinin belirlediği soru ile görünürde aynıdır. Ne var ki onun tasarısı "saf pratik aklın" a priori temeli üzerine bir ahlak felsefesi inşa etmektir. Ahlakın ilkelerinin tecrübeye dayandırılamayacağını öne sürer, çünkü tecrübe üzerine oturtulmuş bir ahlak vazgeçilmez gördüğü "akli zorunluluk"tan yoksun olacaktır. "İnsanların ne yapması gerektiği," der Kant, "a priori muhakemeyle—insanların fiilen ne yaptıklarından ya da makul biçimde yapacakları beklenebilecek olandan bağımsız olarak belirlenebilir." "Bugüne dek hiçbir samimi dost olmamış olsaydı bile, yine de her insandan dostlukta saf samimiyet istenirdi, çünkü her türlü tecrübeden önce bu ödev istemeyi a priori ilkelerle belirleyen bir akıl idesinde bir ödev olarak içerilir."[436] Keza Kant "tahkik etmemiz gerekenin olanın nedenleri değil, fakat hiç olmasa bile, olması gerekenin yasaları olduğu yerde pratik bir felsefeden söz eder."[437]

Schopenhauer'in Kant'ın ahlak teorisinin pr™ton yeudoju[438] olarak nitelendirdiği ilk iddia budur. Çünkü o zekice sorar: Aslında hiç gerçekleşmemiş olan bu "olması gereken"in gerçekleşeceğini size kim söylüyor?[439] Kant'ın "ahlak yasası" eğer herhangi somut bir anlama sahip olacaksa, nihai tasdikini insan tecrübesinden almalıdır. "Beşeri müesseselerden, devlet düzeninden veya dini öğretiden farklı olarak ahlak yasalarının delilsiz-ispatsız varolduğu doğru biçimde varsayılamaz."[440] "Yalan söylemeyeceksin" tecrübeden ayrı olarak işlerliği olan bir a priori ahlak yasası değildir; felsefi meşruiyeti ne olursa olsun, otoritesini uzun yılların fiili insan tecrübesinde bulmalıdır. Ve doğrusunu söylemek gerekirse, bir hukuk, yükümlülük ilkesi, bir "-ceksin" bütün anlamını ve gücünü cezalandırmaya ya da vaat edilmiş ödüle borçludur. Bir "-ceksin" veya "-melisin", berberindeki "-mesin diye" ya da "-mesi için"den koparıldığında, her türlü anlamdan yoksun kalır. Schopenhauer'in kendisi için çıkarım gayet açıktır: "Yapılması gerekeni bu yüzden zorunlu olarak ceza ya da ödül belirler; dolayısıyla Kant'ın dilini kullanmak gerekirse, bu özü itibariyle kaçınılmaz olarak hipotetiktir ve onun ileri sürdüğü gibi asla kategorik değildir."[441] Her türlü gereklilik hipotetiktir; bir "mutlak yükümlülük" bir contradictio in adjectodur. Eğer Kant etiğinde "-ceksin"i kullanıyorsa, ilkesinin soykötüğüne işaret etmeli ve onun kullanımını yönteminde haklı göstermelidir; fakat onu doğrudan varsaymaya hakkı yoktur; hele onu mutlak olarak zorunlu ve kategorik buyruk olarak varsaymaya hakkı hiç yoktur.

Schopenhauer'in bakış açısından, hareket noktasına ve yöntemine bağlı kalarak Kant'ın ahlak yasasını ve onun kategorik buyruklarını tecrübi veri olarak ileri süremeyeceği bir kenara dikkatle kaydedilmelidir. Eğer kategorik buyruk insan bilincinin dolayımsız bir gerçeği olmuş olsaydı, onun temeli antropolojik, psikolojik, deneysel—dolayısıyla Kant gibi tecrübeyi inkâra yeminli bir ahlak filozofu için bütünüyle değersiz olurdu. Kant a priori bir bakış açısını ödünsüz biçimde varsaymıştır ve Schopenhauer'in saldırısının hedefi bizatihi bu bakış açısı, bu yöntemin kendisidir.

Bununla birlikte Kant iddia eder: "Ahlak yasası a priori bilincinde olduğumuz saf aklın bir olgusu olarak verilidir."[442] Fakat akıl, Schopenhauer ısrar eder, nedensellik yasasının doğrudan bilinci olan anlayış gücünden ayrı olarak soyut fikirler yetisinden, kavramsal melekeden başka bir şey değildir. "Makul", "akli" sıfatları, bütün zamanlarda sezgisel izlenim ve eğilimlerin değil de, düşüncelerin ve kavramların kılavuzluğundaki davranış için kullanılmıştır. Şimdi bu zorunlu olarak erdemli, adil, soylu davranış, samimiyet ve insanın kendi hemcinslerine duyduğu sevginin yönlendirdiği davranış anlamına gelmez. Özel karakteristikleri ne olursa olsun bu sonuncusu güdülenmedeki farklılığa bağlıdır; bununla birlikte akla uygun davranış teorik ilkelerinin çeşitliliğine göre farklılık gösterir. Kant'ın yaptığı gibi, akla uygun davranışı iyi davranışla özdeşleştirmek bütün meseleyi daha başından ispatlanmış kabul etmektir.[443] Her ne kadar Kant Saf Aklın Diyalektiğinde akli psikolojiyi reddetmişse de, Schopenhauer yine de, Kant'ın pratik akıl ve onun birtakım buyruklarıyla ilgili görüşlerini açıklarken, anima rationalis, aeternae veritates ve akılcı phantasienin diğer bütün uydurma araçlarıyla birlikte eski Cevher öğretisinin sonradan görülen sonuçlarının etkisi altında kaldığını ileri sürer. Kant ahlak yasası fikrinden hareket eder ve ihtiyaç duyduğu her şeyi ondan çıkarmaya çalışır. Yasası için her türlü tecrübi temele tepeden bakar ve kendisine kalanın tamamı soyut "yasaya uygunluk" formundan ibarettir. Ne var ki bu Kant'ın görüşüne göre kayıtsız-şartsız zorunluluğu ve evrensel geçerliliği tazammun eder. Benim için doğru olan akıllı varlıkların tümü için de doğrudur. Bu yüzden kesin-kategorik buyruktur: "Yasanın maksimi sanki senin iradenle evrensel bir doğa yasası olacakmış gibi hareket et."[444] Şu halde bu, mümkün olan en kısa yoldan ifade edildiğinde, kategorik buyruk çıkarımı denilen şeydir. "Akla uygunluk" "yasaya uygunluğu" ve "genel geçerliği" içerir: Bu yüzdendir ki ödevin talepleri bütün akıllı varlıklar için a priori

bağlayıcıdır. Dolayısıyla Kant'ın, fiili insan tecrübesini nazariitibara almayan a priori soyut kavramların karşılıklı tazammunlarının temeli üzerine oturan ahlaki yapısının genel temeli böyledir.

Fakat Kant ahlakının bu başta gelen ilkesinin: "Ancak aynı zamanda bütün akıllı varlıklar için genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun"un[445] gerçek anlamı nedir? Bu hiç de salt gerçek bir ilke değildir; bu sadece bir tür kılavuzdur. "Burada gerçekliğin nakdini elinde tutan Zahlmeister," der Schopenhauer, "Bencillikten başkası değildir."[446] Ve tam burada onun Kant ahlakına yöneltmiği ikinci eleştiriye gireriz. O teolojiye dayalı ahlakın soyut ifadelerle yeniden telaffuzundan başka bir şey değildir; ve o da, tıpkı eskisi gibi, aslında bencildir.

Benim eylemim, der Kant, eylemimin düsturunun evrensel bir yasa olmasını isteyip istemememe göre doğru veya yanlış diye nitelendirilir. Fakat neden şunu ya da diğer türlüsünü isterim? Her iki durumda da eylemin gerçek kaynağı nedir? Schopenhauer'in cevabı hazırdır: "Bencillik, her istemenin en yakın, her daim hazır, asıl ve canlı ölçütü ve herhalde her ahlaki ilkenin önündeki jus primi occupantis."[447], [448a] Kant ahlakının yüzeysel okuyucusu için bu iddia saçma görünebilir. Niçin, diye soracaktır o, Kant daha başından ahlakı açık seçik biçimde ödevin taleplerine, özerk bir iradenin akli bakımdan zorunlu istikametine çıkar gözetmez bağlılık temeli üzerine oturtmaya çalışmaktadır? Kant ahlakı güç ve kararlı erdem arayışına, fiat justitia pereat mundus'a[449] dayalı bir ahlaktan başka nedir? Evet, der Schopenhauer, fakat Kant aynı zamanda size, akıllı ve ahlaki bir varlık olarak davranışınızın sonuçlarını gözetmeksizin erdemi takip etmeniz gerektiğini, ancak şeylerin akli düzeni içinde erdemin mutluluğu, kusur ya da zayıflığın [Lat. vitium] karşıtını içerdiğini söylemiyor mu? Kant'ın üç ahlak kaziyesini [postulatus] görünürde zorunlu kılan bu çakışmanın kaçınılmazlığıdır: Transandantal Özgürlük, ahlaki öznenin sorumluluğunu aklen mümkün kılmak ve böylece ödül ve cezaları meşrulaştırmak için; Her şeye gücü yeten, Her şeyi bilen, Zamandan ve Mekândan Münezzeh bir Tanrı, her türlü ahlaki açıklamayı ahlak düzeninin akli zorunluluğuna uyarlamak için; ve Ruhun Ölümsüzlüğü, insanın ölümüyle havada kalacakları için bu tür bireysel açıklamanın ahlaki uyarlamasına alan açmak için. Şu halde Kant'ın çetin ve kati ödev ahlakının gerçek kökenini öncelikle burada görüyoruz. Teolojik Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük öğretileri ahlak yasasından çıkan tabii sonuçlar değildir; bilakis bunlar onun gerçek kaynak ve destekleri olarak görülürler. Kategorik buyruğun vakur ve

kendine hâkim takipçisi, safi ahlaki doğasının tahakkuku kendisine, erdemi sırf kendisi için ve sonuçlarına aldırmaksızın takip ettiğinde, bunun yine de şeylerin Tanrısal düzeni içinde mutluluğu içerdiğini gösterdiğinde ahlaki kararlılığının hatırı sayılır derecede kuvvetlenmiş olduğunu görür. Ahlak yasasına görünürde bu çıkar gözetmez "saygı"nın (Achtung) fiiliyatta ona kendi çıkarını gözeten mülahazalar için hesabını bilir bir "itaat" (Gehorsam) olduğu görülür. Dies ist "des Pudels Kern."[450]

Kant'ın kendisi hemen hemen şunu söyler: İnsanlar artık bana inanmayacağı ya da bana da aynı karşılıkta bulunacakları için yalan yanlıştır, bu sebepten ötürü yalanın genel bir yasa olmasını isteyemem.[451] Dolayısıyla doğru ve adil olun, aksi halde başınıza yağacak olan haksızlıktır; nazik olun, çünkü eğer herkes kırıcı ve incitici olursa siz de bundan payınıza düşeni alırsınız. Bu "akla uygun" erdemli eylemdir; karşılığı uzun erimde alınır. Dürüstlük takip edilecek en iyi yoldur. Dolayısıyla Schopenhauer'in aşikâr tek yanlı yorumu ister kabul edilsin ister edilmesin, belli bir maksimin evrensel bir yasa olmasını istememi sağlayan etmen ister bencillik olsun ister olmasın, her halükârda bir şey kesindir: Schopenhauer Kant'ın temel hedefinde başarısızlığını ispatlamıştır. Kategorik buyruk denen şeyin gerçekte hipotetik olduğu ortaya çıkar ve önünde veya arkasındaki, ne olursa olsun önemli değil, başka mülahazalara işaret eder.

Schopenhauer Kant'ın ahlak sorununu ele alış tarzına bütünüyle karşı çıkarak kesin biçimde ifade eder: "Kant'tan farklı olarak Ahlak araştırmacısının [...] verili olanı, bir başka ifadeyle, gerçekten varolanı ya da gerçekleşen şeyi açıklayıp yorumlamakla yetinmesi gerektiğini söylüyorum… Ahlak a priori iskambillerden yapılma kulelerle değil—ki bu hayatın sert gerilim ve savaşında insanın hiç dönüp bakmayacağı sonuçlar veren bir iştir—edimsel insan davranışıyla uğraşır".[452]

II

Schopenhauer, Kant'ın ahlakın temelinin geçerliliğini kendi doyuruculuk ölçütlerine göre çürüttükten sonra teorisini takdime geçer. Gerekli olan, der, salt "akıllı varlıklar" için değil, yaşayan insanlar için geçerli olacak bir ahlak temelidir. Ahlakın işi, diye diretir, eğer mümkünse, insanlarca erdemli ve övgüye değer diye tanınan davranış türünün di'tisini ortaya çıkarmak için, çeşitli veçheleri itibariyle insan davranışını çözümlemektir.

İnsan davranışının gayrıahlaki dürtüleri-güdüleri [Triebfeder] nelerdir? “Kötü” eylemlerin kökenleri için nereye bakmalıyız? Schopenhauer’in çözümlemesi iki kaynak gösterir: Bencillik (Egoismus) ve Kötülük ya da Fenalık (Bosheit). Bencil eylemin maksimi: Neminem juva, immo omnes, si forte conducit, laededir.[453] Bu insan eyleminin tartışma götürmez en yaygın kaynağıdır. Kötülük ya da Fenalık: Neminem juva, immo omnes, quantum potes, laede[454] düsturunu takip eder. “Bencillikten muhtemelen hırs, tamah, oburluk, şehvet, hodkâmlık, açgözlülük, harislik, haksızlık, kalpsizlik, kibir, gurur vb. şeyleri çıkarmalıyız; hoşnutsuzluk, haset, kötü niyet, bedhahlık, başkalarının ıstırabını görmekten duyulan zevk, gizliyi saklıyı araştıran tecessüs, iftira, bühtan, küstahlık, huysuzluk, hırçınlık, kin, nefret, öfke, hainlik, sahtekârlık, intikam için yanıp tutuşma, zalimlik, gaddarlık vb. garazkarlığa (Gehässigkeit) bağlanabilir.”[455] Kuno Fischer’in gayet doğru bir şekilde belirttiği gibi, bu kusur ya da zayıflıklar katalogu Dante’nin Inferno’sunu ve Milton’ın Pandemonium’unu hatırlatır.[456]

Bir diğer güçlü güdüleyici-harekete geçirici-gücün doğal insanın bu doğuştan eğilimlerini etkisiz hale getirmesi ve tam tersi bir davranış hattı çizmesi gerekir. Bencilce mülahazalardan bağımsız olarak başkalarının talihinin iyileşmesini hedefleyen böyle bir güdüleyicinin içeriden ve sadece içeriden faaliyete geçmesi gerekir. Bütün harici etmenler—korku, dini vaatler ve tehditler, yasalar, özsaygı ve insan vakarı duyguları, Amaçların Krallığı [Reich der Zwecke] ve benzeri şeyler—diye düşünür Schopenhauer, insanın iradesini istediği tarafa yönlendiren bencillikle karşılaştırıldığında, saçmalıktan başka bir şey değildir; çünkü bunlar aslında birdir ve hepsi de bencilliğin düşmanları değil, müttefikleridir. Gerçekten ahlaki eylemlerin yegâne hakiki işareti her türlü bencilce mülahazanın yokluğudur; bu tür eylemleri kişinin hemcinslerine duyduğu ilgi, ıstıraba duyulan merhamet, düşkünlerin hissiyatını paylaşma, herkese karşı şefkat ve doğruluk doğurur. Eğer başkalarının iyi ve kötü durumları benim bütün varlığımı irademe hükmedecek ve yapacaklarımı güdüleyecek kadar etkiliyorsa, o zaman işin içine Merhamet (Mitleid), “diğer bütün mülahazalardan bağımsız olarak, onları önleme ya da ortadan kaldırma çabası içinde duygudaşlığa dayalı yardıma götüren, başkasının ıstıraplarına doğrudan katılma girer.”[457] “İnsan davranışının”, der Schopenhauer, “sadece üç temel kaynağı vardır, ve mümkün her saik yahut güdü bunların birinden ya da diğerinden kaynaklanır: Bunlar (1) Bencillik, ki kendisinin

iyiliğini arzular ve sınırsızdır; (2) Bedhahlık, ki başkalarının kötülüğünü arzular ve en zalim gaddarlığa ulaşabilir; (3) Merhamet, ki başkalarının iyiliğini arzular ve soyluluk ve yüce gönüllülüğe[458] ulaşabilir. Her ne kadar bunlardan ikisi birlikte çalışırsa da, her insani eylem bu kaynaklardan birine bağlanabilir."[459] Garazkârlık ya da bedhahlık bütünüyle gayrıahlakidir. Bencillik eğer başkalarına zarar vermeyi hedefliyorsa, gayrıahlakidir; ya da eğer birinin eylemi, her ne kadar kökeninde kendini gözeten mülahazalar var ise de, kimseyi ilgilendirmiyorsa ahlakla bir alakası yoktur. Her türlü bencilce amaçlardan bağımsız olarak, başkalarının keder yahut ıstırabını dindirmeyi ve onların iyiliğine destek olmayı hedeflediğinden sadece duygudaşlık ahlakidir.

Duygudaşlık ya menfi ya müspettir, dolayısıyla iki büyük erdemi, Adalet ve Şefkati doğurur, diğerlerinin tümü bunlardan çıkarılabilir. Bunlardan ilki temel ahlak ilkesinin ilk bölümünü takip eder: Neminem iaede, kimseye zarar verme. Adil yahut haksever kimse "her insanın haklarına saygı duyar ve onlara her türlü tecavüzden sakınır; başkalarının sıkıntısına sebep olmayı reddederek kendi kendisini kınamasına sebep olacak şeylerden uzak durur; şartların her insana götürdüğü hayatın yüklerini ve kederlerini güçle ya da hilekârlıkla omuzlamaktan kaçınmaz; komşusununkini ikiye katlamamak için kendi payına düşeni kendisi taşımayı tercih eder."[460] Haksızlık ve kusur bir başkasın zarar vermeye ya da davranışımızın böyle bir zarar vermesine göz yummaya ve kişinin açık ya da zımni yükümlülük ve taahhütlerini yerine getirmede zafiyetine dayanır. Güvenilen yardım kaynağının kin ve nefret dolu zehirli bir kötülük kaynağına dönüşmesi halinde bu hainliğin korkunçluğunu ikiye katlar. Ne var ki şefkatte müracaat bütün insanlığadır; keder ve ıstırap içindekilerin feryadını işiten ve ona karşılık veren merhametli, ahlaklı insandır. Ebeveyn ve çocukların ilişkilerine benzer durumlarda, kurallara bakılırsa, "sözleşme", dolayısıyla yükümlülük söz konusu değildir. Fakat çocukların özel çaresizliğine ve durumun şartlarına bağlı olarak burada özellikle ebeveynler bakımından böyle bir talepte bulunulur ve bu aynı zamanda ebeveynlere duyulan minnettarlığı açıklar. Bu tür "ödevler" adalet ile şefkat arasındaki sınır çizgisinde yer alır.

Duygudaşlığın yegâne ahlaki dürtü olduğu yolundaki temellendirmesini tahkim etmek için Schopenhauer delil için somut insani tecrübeye müracaat eder. Ve aradığını fazlasıyla bulur. Keskin bir alaycılıkla somut davranış durumlarına uygulandığında diğer ahlaki ölçütlerin anlamsızlığına işaret

eder.[461] Gerçek hayatın fırtına ve gerilimleri içindeki büyük ahlaki çatışmalarda bizi koruyan duygudaşlığın gizil gücü; bizi aşağılara sürükleyense onun yokluğudur. Gerçek davranış bütünlüğü, yani samimiyetle bir araya geldiğinde, kendini düşünmeyen merhamet, acıma ve bütün varlıklara duyulan şefkat—bunlar foetor Judaicus[462] ile bütünüyle bayılıp kendinden geçmemiş olanların tümü tarafından her zaman soylu ve övgüye değer olarak kabul edilmiş davranış türünü doğuran kaynaklardır. Hindu Vedalar, Panca Tantra[463] ve bütün Asya düşüncesi baştanbaşa evrensel merhametin bu ruhuyla doludur; Pausanius, Stobaeus, ve Lukianos onun belirtilerini gösterir; Lessing ve Jean Jacques bu güçten ilham almışlardır.[464]

Böylece duygudaşlık her türlü ahlakilik fikrinin psikolojik temeli olarak görülür. Fakat, der Schopenhauer, çözümü bekleyen bir başka sorun vardır. “Ahlakın nihai açıklaması olarak ortaya çıkardığımız ilkenin kendisi şimdi açıklamaya muhtaçtır.”[465] Duygudaşlığın kendisinin metafizik temeli nedir? Bencilin Weltanschauungu merhametli insanın dünya görüşünden nerede ayrılır? Konuyla ilgili deneysel araştırma Schopenhauer’in önüne temel bir farklılığı koyar: merhametli insan “kendisiyle başkaları arasında mutad olarak yapılandan daha az ayrım yapar.”[466] Bencil, bedhah kimse dünyaya kendi ben-merkezli bireyselliğinin bakış açısından bakar; kendisiyle komşusu arasında aşılmaz bir uçurum vardır. Onun düsturu “pereat mundus, dum ego salvus sim”dir.[467] Buna karşılık başkalarının duygularını paylaşmasını bilen birisi kendi çıkarlarıyla başkalarınınki arasındaki ayrımı az ya da çok ortadan kaldırmıştır; insanların kalanıyla aynılığının ve bütün varolanlarla birliğinin derinleşen bilinci tüm hayatına hükmeder. Bu ikisinden bir yanılsamanın kurbanı olan hangisi—bencil mi yoksa merhametli kimse midir?[468] Bu soru tutarlı bir metafizik açısından tatminkâr biçimde cevaplandırıldığında ahlakın son ve en derin meselesi uygun ve yeterli bir çözüm bulmuş olacaktır.

Schopenhauer’in kendi fenomenalist epistemolojisi ve metafizik iradeciliği açısından cevabın tahmini güç değildir. Kuşkusuz nedensel olarak birbirine bağlı mekân-zaman çokluğu düzeninin gerçekliğin tamamını açıkladığını düşünenlerin bakış açısından bencillik normal, sağlıklı, “doğru” davranış tarzı olarak görünür. Fakat daha açık, daha derin görüşe sahip olan birisi, sanatçı, filozof, aziz Maya’nın örtüsünü delip geçer ve bu gölge-biçimli varoluşun egemen olduğu dünyamızın çokluğunun

altındaki gerçekliğin özü olan birliği görür. “Zaman ve mekân tezgâhında dokunmuş bu kesret ağı Kendinde şey [Ding an sich] değil, fakat sadece onun görünüş-formudur. [...] Bu duyu dünyasının sayısız fenomenleri içinde nesnelleşmiş olan şey bir birlik, bunların her birinde ve hepsinde tezahür etmiş tek ve bölünmez antite olamaz.”[469] Sonunda ben ve ben-olmayan arasındaki ayrımın yanıltıcılığını kabule yanaştığımızda gerçekliği özünde nasılsa o şekilde tecrübe ederiz. Şu halde Schopenhauer’in ahlakın metafizik temeli olarak gördüğü şey budur: “Beni ben olmayanla özdeşleştiren ve böylece bireyin bir başkasında doğrudan kendi benliğini, gerçek özünü ve hakiki varlığını gördüğü duygu.”[470] Bu yüksek metafizik bilgi kendisindeki yaşama iradesini terk eden ve tat twam asinin: “Bu sensin”in esrarlı hakikatini tam olarak idrak eden azize, yahut münzeviye doğrudan verilir. Gerek ahlak gerek metafiziğin sonunda varıp dayandığı bu son netice exakt felsefi ilkeler açısından ifade edilemez; filozofun kendisi münzevi-azizin doğrudan tecrübe ettiği şeyin belli belirsiz bir pırıltısını yakalayabilir ancak. “Bütünüyle herkese yardım eden ve hakiki manada kendini gözetmeyen ve bu hüviyetiyle münhasıran başkasının sıkıntısının esinlediği tam anlamıyla her iyiliksever eylem, meseleyi gittiği son noktaya kadar götürdüğümüzde, aslında karanlık bir muamma, bir parça sırdır, çünkü mistik olan ne varsa onun özünü oluşturan aynı yüksek bilgiden kaynaklanır ve yegâne gerçek açıklamasını yine aynı bilgide bulur.”[471] Fakat her yerde ahlaki olarak kabul edilen merhametli davranışın ve Schopenhauer’i feragat yahut özveri öğretisine götüren epistemolojik Illusionismus öğretisinin birbirine işaret etmesi ve birbirini içermesi, diye düşünür Schopenhauer, insan davranışıyla ilgili çözümlemesinin ve gerçekliğin doğasıyla ilgili yorumunun doğruluğunu gösterir. Dolayısıyla ahlakı ve teorik felsefesi karşılıklı olarak birbirini doğrular.

III

Schopenhauer’in Kant’ın ahlak teorisine yönelttiği eleştirinin temel noktalarını aklımızdan çıkarmayalım ve şimdi dikkatimizi Schopenhauer’in ahlak meselesinin yegâne gerçek çözümü olarak gördüğü duygudaşlık ve mahviyetkârlık veya fedakârlık ahlakının felsefi implicationlarına ve pratik anlamına yöneltelim.

Schopenhauer’in Ahlakın Temelinde kullandığı yöntemin esasını oluşturan ahlak araştırmasında tecrübeye bağlı kalma talebi bizatihi sevindirici bir işarettir. O haklı olarak Kant’ın ahlak yasalarının ve buyruklarının, tecrübeyle öyle veya böyle bir bağa sahip olmadıkça, bir

anlama sahip olmasının imkânsızlığına; buna karşılık Kant'ın kendi bakış açısını ve yöntemini nakzetmedikçe bunların tecrübeyle ve edimsel insan bilinciyle en küçük bir bağa sahip olmasının imkânsızlığına işaret eder ve bunda ısrarcıdır. Kant'ın en ilk ve önemli hatası belirli bir sonuca ulaşmak için yürüttüğü mücadeleyi tasarlama biçimine dayanır. Ve Schopenhauer Kant'ın temel bakış açısını eleştirdiği için, öncelikle Grundlegung'da ele alınan sorunun çözümüyle ilgilenir: Bir ahlak felsefesi bütünüyle a priori bir temel üzerine nasıl inşa edilebilir? Kant'ın ahlak teorisinde kendisiyle çelişerek ulaştığı önemli sonuçlar ancak kendi yöntemine karşı delilleri güçlendirir. Schopenhauer'in niyeti Kant'ın ödev yahut yükümlülük ahlakından hiçbir hayır çıkmayacağını göstermek değildir. Onun işi daha çok Kant'ın giriştiği a priori ahlak temelinin yetersiz ve yanlış olduğunu göstermektir.

Saf Aklın Eleştirisi'nin diyalektik sonuçları "pratik ilkeler"in üzerine oturtulabileceği herhangi bir fenomenal bir temeli imkânsız hale getirdiği ve insanın estetik, ahlaki ve dini düşüncelerine ve ideallerine somut anlam kazandıran her şeyden tecrübeyi silip çıkarttığı için tecrübe üstü bir şeyi, ahlak sorununun bir a priori formülasyonunu ve çözümü için soyut bir yöntemi gerekli hale getirmiştir. Kant'a göre tecrübeyi oluşturan fenomenler dünyası, gayrimaddi ruh için boş bir hayalet yahut vehim olan mekân ve zamanın maddi dünyası; nedensel halkalar zinciri içinde kaçınılmaz düzene müdahale etme "özgürlüğü" tanımayan gerekirciliğin ve katı zorunluluğun dünyasıdır; ve o ilk nedeni olarak tecrübenin ötesinde mutlak, kayıtsız şartsız bir Varlığın, Tanrının düşünülmediği bir dünyadır. Kant'ın teorik felsefesi, Gerçekliğin, Ding-an-sichin en iyi haliyle sorunsal, esas itibariyle bilinemeyen bir kavram olarak kaldığını belirterek, bütün fenomenler dünyasını mekanik kategorilere teslim etmiş ve böylece insanın en derin endişelerini tecrübenin sınırının dışında bırakmıştı. Fakat Kant için bu şekilde fenomenal dünyadan sürülmüş olan Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük yine de anlamlarını kaybetmemişti. Bilakis bunlar ahlak sorununu tecrübi olmayan bir açıdan yeniden ifade etme—ahlak alanını ideal bir amaçlar krallığı, akıllı varlıkların numenal doğası içinde bulma arayışına yol gösteriyordu. Ve bu soyut ahlaki tartışma alanı içinde Kant her biri diğerini zorunlu olarak içeren "akla uygunluk", "yasaya uygunluk", "ödev" gibi kavramları ve Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük gibi pratik kaziyeleri buldu. Özerk istemelerin akla uygun yükümlülüğü ile ilgili bütün

sistemini Kant karşılıklı olarak birbirini gerekli kılan bu soyut kavramların temeli üzerine inşa etti.

Schopenhauer gibi insana ve insanın zayıflıklarına bu denli duyarlı olan birisi için Kant'ın ahlak teorisi gerçeklikten bütünüyle kopuk görünecektir. "Bütün yapı," der, "her türlü muhtevadan yoksun en girift kavramlardan örülü bir ağ gibi havada sallanır; bir hiç üzerine kurulmuştur ve bu yüzden hiçbir şeyi destekleyemez ve hiçbir şeyi hareket ettiremez."[472] İnsan davranışı sorununun çözümüne ve ahlakın doğrudan tecrübe açısından ortaya konulmasına bir ilk ders olarak gerçek insan doğasına dönük tecrübi bir araştırma girişimi talebiyle Schopenhauer yakın zamanların önemli ahlak araştırmasının giderek yöntemi haline gelmekte olan şeyin savunucusu olur. Ahlak insanla sona eremez, fakat mutasavver veya soyut biçimde çıkarsanmış Tanrı kavramının doruk noktalarından değil, insani açıdan bir davranış araştırmasıyla başlamalıdır. Ahlak hiçbir surette teoloji ya da herhangi bir doğaüstü din üzerine tutarlı bir şekilde oturtulamaz. Bilakis bu sonuncusu kökenini ve gerçek anlamı olabilecek her ne ise onu bunların savunucularıyla bağlılarının ahlaki gelişmesi ve toplumsal tecrübesi açısından bulur. Ahlak teorisyeni, olması gereken haliyle yakınlık kurduğunu varsaymazdan önce, gerçekte insan ne ise onunla yakınlık kurmalıdır. Ahlaki değerlerin öncelik sıralaması ancak gerçek insan doğasının sağlam kayası üzerine basarak insandaki vahşi yanın üzerine yükselebilir ve Tanrısal olanın alanına erişebilir.

Fakat Schopenhauer'in ahlak teorisini üzerine oturtmaktan dolayı gurur duyduğu tecrübe nasıl ve ne tür bir tecrübedir? İnsan karakterindeki farklılıklar, her bir bireyin doğasını dağıtma eğiliminde olan savaşan güçler ve diğer yandan bütün farklılıkların silindiği ve bütün çatışmaların sükûnete erdiği tek bölünmez birlik ile ilgili yorumlarında—Schopenhauer somut insan davranışını mı çözümlemektedir? Schopenhauer'in Kant eleştirisi gerçekte kendisinin iddia ettiği gibi tecrübeye bağlı mıdır? Schopenhauer ahlakın temeli sorununa yirmi yıl önce formüle edilmiş bir epistemoloji ve metafizikle yaklaşır. Saf Aklın Eleştirisi'nin yazarı için bir Weissnichtwas olarak kalan kendinde şey, Schopenhauer için bir muamma değil, fakat bütün kesinliklerin en doğrudan ve en kesin olanıdır. O her türlü hayat akışını tanımlayan ve kendisinin insan bilincinde en yüksek gelişmiş tezahüründen hareketle "irade" dediği mücadele eden, haris, tamahkar ve ebediyen arzulayan Triebde gerçekliğin özünü bulur.[473] Varoluşun bütün sefaletinin kökeninde iradenin asla tatmin olmayan karakteri yatar;

mücadele eden insanlık doymak bilmez Tantalos'tur; gözü hep yükseklerde olan insanlık kendi arzularının kölesidir ve onun aldatıcı zevklerinin tümü ıstırabın geçici olarak kesilmesidir. İnsanın en yoğun mutluluk saati, ardı arkası kesilmez arzunun çocuğu, gelecekteki acı ve kederin doğum saatinden başka bir şey değildir. Mayanın örtüsünün çeşitliliğine aldanan ortalama insan çabalarının beyhudeliğini fark etmeksizin peşinde koştuğu şeylerin gerçekleşmesi üzerine başarı diye atılır. Bununla birlikte Mayanın örtüsünü delip geçen ve kendi doğasının özünü tanıyarak bireysel çabanın ahmaklığını fark eden seçkin ruhlar her türlü bencilce davranıştan uzak durur ve kendilerindeki yaşama iradesini reddederek hakiki ahlak kusursuzluğuna erişir ve Gerçek olanın daha yüksek bilgisini elde ederler. [474]

Fakat Schopenhauer'in kendisi duygudaşlığa dayalı gerçek anlamda her ahlaki davranışın özünün yattığı bu metafizik tecrübenin ancak "bütün yıldızları ve gökadaları ile birlikte […] bu dünyamızı"[475] reddetmiş olanların anlayabileceği dolayımsız bir konu olduğunu kabul eder. Gerçek insan davranışını araştırma iddiasıyla başlar, fakat ahlaki davranışın ancak özveri yahut feragatin mistik alanına atıfla gerçekten izah edilebileceğini, ancak Kant'ın kendi numenal amaçlar krallığı kadar somut tecrübe açısından tarif edilebilir olduğunu açık seçik görür. Schopenhauer'in kendi ahlakı ile Kant ahlakı arasında yaptığı ayrımın—yani kendi ahlakının edimsel tecrübeyle ilgilendiği, oysa Kant ahlakının soyut bir a priori temel arayışı içinde olduğu—böylece daha yakından tetkik edildiğinde ciddi sınırlamaları gerektirdiği görülür.

Aslında hem Kant hem Schopenhauer gerçek ahlak alanının gündelik insan davranışına yabancı olduğunu kabule meyyaldir. Her türlü deneysel temele tepeden bakan Kant duygu ve eğilimler üzerine oturan ahlakın her türünü reddeder ve ahlak alanını duyumüstü bir Amaçlar Krallığı içinde, akıllı varlıkların numenal karakterinde bulmaya çalışır. Bu onun insanın deneysel ve anlaşılır karakteri arasında yaptığı ayrımın temelidir. İlkiyle insan fenomenler dünyasının zorunluluğuna bağlanır; ikinciyle özerktir, ahlak dünyasının özgür bir üyesidir. Schopenhauer'in bu "insan bilgeliğinin bütün başarılarının en büyüğü"ne[476] hayranlığının temeli Kant'ın öğretisini kendi teorisine atıfla yorumlama tarzı anlaşıldığında gayet kolay anlaşılır. İnsanın deneysel karakterine güdülenmenin değişmez zorunluluğu egemendir ve onun çeşitli eylemleri zorunlu olarak kendi varlığının karakteri tarafından belirlenir. Operari sequitur esse.[477] Ne var ki esse

nedensel olarak birbirine bağlı fenomenler çeşitliliğinin ötesindedir; anlaşılır-düşünülür karakter olarak insan metafizik bakımdan özgürdür.[478]

Özgürlük ve sorumluluğun insanın "deneysel" karakterinden "anlaşılır" karakterine, "operari"den "esse"ye bu kayışı birçok sorun doğurur. Schopenhauer'in ödüllü denemesi Ueber die Freiheit des Willens'in[479] Kant'ın özgürlük öğretisiyle ilişkisi içinde önemi saklı felsefi anlamları uygun bir şekilde ele alınıp inceleninceye kadar tam anlamıyla değerlendirilemez.[480] Burada peşinde olduğum şey Schopenhauer'in Kant'ın özgürlük ve deneysel-anlaşılır karakter öğretilerini, irade-güdülü bencil eylem ile iradenin bütün bağlarından özgür ahlak kahramanının feragati arasında yaptığı keskin ayrımı meşrulaştırmak için kendi amaçlarına nasıl uyarladığını göstermekten ibarettir. Tıpkı Kant'ınki gibi Schopenhauer'in ahlaki dehası da fenomenlerin sınırlarını aşmıştır. Ahlakı ahlak yasasının taleplerine kati ve kararlı bağlılık üzerine kurduğuna ancak Kant; hakiki anlamda duygudaşlığa dayalı her eylemin ayırt edici özelliği olan nefsini-terk veya inkâr eden sevgi üzerine kurduğuna ancak Schopenhauer inanır. O halde Kant'ınki ile Schopenhauer'in ahlak kavramı arasındaki gerçek farklılık budur. Kant'ınki buyurgan aklın ahlakıdır; Schopenhauer'inki merhamet duygusunun ahlakıdır.[481] Her biri kendi yolunca insan doğasında normal olarak bulunan eğilimleri açıklar. Kant'ın ahlakı yasayı Tanrılaştırmış olan İbrani ruhunun ahlakıdır; Schopenhauer'in ahlakı doğu tefekkürünün, Nasıralı İsa'nın ahlakıdır.[482]

Şimdi, ahlak insan doğasının bütününü ilgilendirir ve onun çeşitli yönlerinden birini Tanrılaştırarak anlamını inceden inceye tetkik etme girişimi başarısızlığa mahkûmdur. Schopenhauer Kant'ın ahlak kavramının darlığını hemen anlar; ve Kant'ın ahlak kahramanıyla ilgili olarak çizdiği hazin bir portredir: "Eğer muhayyilenin güçlü bir çabasıyla kendimize, deyiş yerindeyse, ancak Kategorik Buyruklarla konuşan ve arzularına ve eğilimlerine karşı çıkarak eylemlerinin sürekli denetçisi olduğunu iddia eden mutlak bir –Meli formunda bir daimonun etkisi altında olan bir insanın resmini çizmeye çalışırsak, bu şekilde insan doğasının, ya da iç hayatımızın gerçek portresini bulamayız; teolojik Ahlakın yerine konulan bu suni ikamede seçebileceğimiz şey doğal bir bacak karşısında tahta bir bacak ne ise o odur."[483] Fakat sorulabilir: Schopenhauer'in kendi kötümser Weltcanschauungunun ya da onun üzerine oturttuğu duygudaşlık ve feragat ahlakının pratik implicationları nelerdir? Schopenhauer'in kendi ahlakı onu nereye götürür? Onun gerçekleşme şansı ve nihai hedefi nedir? Bu soruların

dikkatli bir şekilde ele alınıp değerlendirilmesi Schopenhauer'in ahlak sorununun yetersiz açıklamasında aşikâr olan bakış açısının darlığını ve insan doğasını yanlış kavrayışını gözler önüne serecektir.

Schopenhauer'in kendi epistemolojik ve metafizik temeli bakımından bencillik normal, sağlıklı davranış tarzıdır. Schopenhauer'in bencil "yanılsama" dediği şey yine de onda kendisini izhar eden ve onun türü aracılığıyla daha yüksek nesnelleşme düzeylerine yükselen irade için geçerlidir. İnsan doğa mücadelesini kendi savaşı yaptığı; veya belki daha doğru bir ifadeyle, kendi savaşı doğadaki savaşların bir parçası olduğu için ne ise odur; çünkü Schopenhauer'in zorba iradenin kölesi diye adlandırdığı şey budur. Bununla birlikte insan Dünya-Gerçekliğinin hakiki özünü anlayarak kendi çabasıyla evrim sürecini hızlandırabiliyorsa, o zaman böyle bir "kölelik" kesin aranılan bir şey olacaktır. "Evet," der Schopenhauer, "keşke bu zahmete değseydi!" Şu halde bütün tartışmadaki en can alıcı nokta budur. Sarf edilen çabayı telafi edecek bir iyilik yahut mutluluk dengesi olmuş olsaydı kim köle olmayı istemezdi? Heyhat, der Schopenhauer, fakat "hayat maliyetini karşılamayan bir iştir."[484] Yegâne iyilik, yegâne gerçek mutluluk temeli, teskin edilen ruhun sükûnetidir. Arzu iradenin gerçek özüdür ve o özü itibariyle acı vericidir.[485] İradeyi ıslah edemeyiz, çünkü o bizim gerçek özümüzdür; ama onu sona erdirebiliriz.[486] Ahlak kahramanı onun bütünüyle boşluğunun farkındadır ve onun saldıran akışına sırtını döner. Ve bunu intiharla yapmaz; çünkü intihar insan varlığındaki sadece fenomenal unsuru alıp götürür, ondaki gerçekliğin özüne, bütün sefaletinin kaynağı ve sebebi olan zorba iradeye ilişmez bile. Hayır, kendisindeki yaşama iradesini dizginleyip körelterek insan içindeki daimonun ellerinde oyuncak olmaktan kurtulup Nirvananın isteksiz, şehvetsiz sükûnetine gömülür.

Fakat bütün bunların ahlakın kendisinin yazgısı için anlamı nedir? Daha önce birçok kez işaret edilmiş olduğu üzere, duygudaşlık ahlakı, kurtuluş yolu üzerinde bir basamaktan başka bir şey değildir; onun gerçek hedefi insanda ben denilen şeyi kökünden kaldırmaktır. Şimdi böyle bir ahlakın amacı, açıkça söylemek gerekirse, kişinin kendi kendisini yok etmesidir. Ve eğer ahlakın, Schopenhauer'in kendisinin belirttiği gibi, insan tecrübesi açısından bir anlamı varsa eğer, o zaman onun ahlakı işin doğası gereği hiçbir ahlakın mümkün olamayacağı bir Varlık durumu içinde kendi kendini yok etmeyi hedefleyecektir. Schopenhauer'in ahlak idealinin mantıki sonucu budur.[487] Bütün insanlık Kant'ın ahlak teorisini benimsemiş

olsaydı dünya sevgi nedir bilmeyen Püritenlerin buzdan hapishanesi haline gelirdi. Fakat Schopenhauer'in ahlak idealinin sunağında insanlık ancak bir nesil ibadet etmeyi sürdürebilir. İnsanlığı kendi varlığını hissettirme enerjisinden ve onun normal eğilimleri ve sağlıklı iştihalarından yoksun bırakacak böyle bir ahlak teorisi karakter bakımından hastadır.[488]

Aslında Friedrich Nietzsche'nin Schopenhauer'in ahlak teorisinde yaptığı çarpıtma onun bu kırılgan karakterini gözler önüne serer ancak. Niçin, diye sorar Nietzsche, eğer yaşama iradesinin sonsuz Triebi hayvandan insana evrilmiş ise, eğer bencillik normal ve sağlıklı davranış tarzı ise o neden gayrıahlaki olsun, kim böyle bir şeyi söylemeye cesaret edebilir? Tecrübe en merhametli olanın değil, en uygun olanın ayakta kaldığı bir evrim sürecini göstermektedir. Duygudaşlık yozlaşmadır, sahte, marazi bir duygu, hasta bir çağın ve uygarlığın belirtisidir. Neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva! Aslında bu saçmalığın daniskasıdır, der Nietzsche. Bilakis kendine zarar verme! Kendi gücünü hissettir, içindeki devi göster. İnsan ancak acımasız saldırganlıkla dizginsizce yukarı tırmanarak daha yüksek bir evrim aşamasına sıçrayıp Uebermensch derecesine yükselebilir.[489] Böylece Schopenhauer'in yetersiz epistemolojisi ve psikolojisi üzerine, tecrübenin gelişimi bakımından dar biçimde kötümser ve dar biçimde iyimser bir görüşün, sırasıyla insanın nefsini kökten yok etmesini ve insanın içindeki "sarışın hayvan"ın kendini kaba biçimde hissettirmesini öngören iki ayrı ahlak sistemi içinde ifadesini bulduğunu görüyoruz.

Schopenhauer insan tecrübesine başvurulmasını isterken haklıdır, ve yukarıda işaret edildiği gibi, bu bakımdan onun Kant eleştirisi götürülebildiği yere kadar götürülmelidir. Çünkü hiçbir ahlak teorisi, eğer temeli somut tecrübeye yabancı ise, gerçek bir anlama sahip olamaz. Ölümlü erkek ve kadınların neşe ve kederleri kendisi için hiçbir anlam ifade etmeyen bir ahlakın kendisi de ölümlü erkek ve kadınlar için bir anlam ifade etmez. Ahlak numenal bir Sonuçlar Krallığı içinde hayalet yurttaşların soyut akli endişesi değildir; o otorite kaynağını herhangi bir aşkın Tanrı fikrinden ya da kökeni Tanrısal olan on emirden alamaz. Soyut zincirleme kıyaslardan örülü bir ahlak kansız cansız suni şeylerin dünyası için olabilir; fakat canlı insana kendi davranışının kökenlerini gösterecek ve onun önüne belli belirsiz hissedilen ideallerinin somut görüntüsünü koyacak bir ahlak—böyle bir ahlak zorunlu olarak hem sorununu hem yöntemini insan tecrübesinde bulmalıdır. Ahlak filozofunun gerçek alanı budur; ahlakın

gerçek temeli yalnızca ve yalnızca burada araştırılmalıdır. Heic Rhodus, heic salta![490] Fakat Nietzsche'nin Schopenhauer'in kendi kendini yok etme ahlakına saldırısı da aynı derecede meşru ve makuldür. Mantıki sonuçları insan soyunun kendi kendini ortadan kaldırmasını intaç eden bir ahlak yaşayan erkek ve kadınlar için onları kansız cansız ahlaki varlıklar olarak gören ahlak kadar az anlam taşır. Ahlakında Kant insan tecrübesinin açık kitabını okumayı reddetmekle aşikâr ki hata yapmıştı; ne var ki Schopenhauer'in niyeti de onu kapatıp bir kenara bırakmaktır. Çağımızın ahlak filozofu tecrübe kitabını mutlaka okumalı, ama onu doğru okumalıdır.

Bununla birlikte "tecrübe"nin dikkate alınmasının zorunluluğu üzerine sürekli ısrar, tecrübenin çağdaş ahlak öğretisi için ne ifade etmesi gerektiği açıklanmadıkça anlamsızlaşma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Eğer ahlak gerçek bir bilim konumuna yükseltilecekse o zaman bu ancak onun özel bakış açısının anlamı doğrulanarak yapılabilir. Kategorilerini, kendi sorunları açısından yeniden yorumlamaksızın, toptan psikoloji veya antropolojiden alamaz. Ahlakçı Molière ile birlikte: "Je prends mon bien ou je le trouve" diyebilir, fakat onun yönteminin kendi yöntemi olduğunu ancak kendi sorununun temel karakterini—ki bu onu antropologun sorunundan ayırt eder—kavradığında söyleyebilir. Ve bu temel karakter her türlü ahlaki soruların felsefi özü denilebilecek şeye dayanır. İnsan davranışıyla ilgili olguların sadece toplanması ilginç gözlemlerle dolu bir ansiklopediyi vücuda getirebilir; ama asla bir ahlak bilimini ortaya koyamaz. İnsan davranışıyla ilgili olguların geçerli ahlaki kategorilere uygun olarak yorumlanması ancak her türlü ahlakın evrensel karakteri kavrandığında mümkün olabilir. Sıradan insan ve kadınların gündelik mücadele ve özlemlerinde keskin gözlem gücüne sahip bir ahlak araştırmacısı gerçekleşmemiş ama yine de gerçek ideal ahlaki hedef fikrini kavrayabilir. Ahlak gibi belirgin biçimde normatif bir disiplinde yalın, çıplak gerçeklik hiçbir surette kendi başına anlam ölçütü değildir. İnsanın en yüksek idealleri sırf gündelik gerçekleşme kayıtları belirli bir düzeyin altında kaldığı için ne daha az gerçek, ne de talepleri daha az buyurgandır. Ars longa, vita brevis. İnsanın ahlaki ilerlemesine dair uygun bir araştırma muhakkak ki henüz gerçekleşmemiş bir ideale doğru açık bir mücadeleyi gözler önüne serecektir. Bu yönde buyurgan ahlaki Trieb, biçimsel kılığından çıkarıldığında, Kant ahlakında "mutlak –meli"nin gerçekte ifade ettiği şeydir. Ve burada, bana öyle görünüyor ki, Schopenhauer Kant'ın bütünüyle soyut yöntemini eleştirirken su götürmez biçimde haklı olmasına

karşın, Kant'ın "buyruk" ahlakının gerçek ruhunu yakalamakta tamamen yetersiz kalmaktadır. İnsanı hep yükselen ahlaki kusursuzluk düzeyine taşıyan ahlaki değerlerin kıymetinin bilinmesi bir kölenin cennet umudu ya da lanetlenme korkusu değildir. Çatışan saiklerin çatışmasında ahlaki yükümlülük bilinci, gelip geçici dürtülerin ufak tefek kaprislerine doğal üstünlüğünün tanınmasını talep eden insanın ahlaki doğasının sesidir. En yüksek ideallerimizin buyurgan akliliği: Kant ahlakının, her ne kadar onu uygun biçimde takdim etmese de, işaret ettiği şey budur. Ve eğer bu hakikatin geçerliliği kabul edilirse Schopenhauer'in Kant ahlakının kılık değiştirmiş bir bencillik olduğu iddiası yeni bir ışıkta görülür. Ve eğer onun "özerk" karakteri olarak adlandırdığı şeyin gerçek anlamı değerlendirilemezse, Kant'ın "kategorik buyruk"u bencilcedir. Eğer o aşkın bir Tanrının buyruğu olarak düşünülüyorsa o zaman ona itaat "akıllıca bir pazarlık"tan başka bir şey değildir ve Schopenhauer'in böyle bir "du sollt"[491] ahlakı ile alayı her türlü övgüyü hak eder. Fakat kişinin her türlü gerçeklikle temel yakınlığını idraki kaçınılmaz olarak gerçek "meli"nin kendi en hakiki benliğinin dışavurumu olduğunu gösterecektir, ki insan her türlü tecrübenin organik karakterini bu dışavurumda paylaşır. Ve her türlü ahlaki değerlendirmenin ideal düzlemi olan bu noktada, hem dar bencillik hem dar özgecilik anlamını kaybeder; çünkü bunların her ikisi de köklü biçimde yanlış bir ikiciliğin üzerine oturur ki bunun aşılması hem ahlakın hem felsefenin asli konusudur.

Ahlak insanı araştırmalı, ama insanı ideal olarak somut bütünlüğü içinde ne ise o haliyle kabul etmeli, doğasının organik karmaşıklığını tek bir gözde formüle indirgemeye çalışmamalıdır.[492] İnsan ahlaki bir varlıktır, ve onun ödev ve evrensel yasa bilinci ahlaki hayatı için temel vazgeçilmezdir; ama ödev bilince her şey demek değildir. Duygudaşlık insanın toplumsal bilincinin evriminde en başta gelen etmendir ve her hakiki ahlaki gelişme için vazgeçilmezdir; fakat duygudaşlık ahlaki hayatın tümünü kendi başına tüketemez. Bencillik, yani kişinin hayat mücadelesinde kendi amaçlarının peşinde koşması da normal bir eğilimdir, fakat sağlıklı insan yoluna çıkan herkesi ve her şeyi ezip geçen bir Jagannatha değildir. İnsan doğasının organik birliği içindeki içkin ilişkilerinden koparılarak alındığında haşin ödev duygusu ve sert erdem arayışı a priori bir akli makinenin ruhsuz faaliyetine; merhametli sevginin pırıltısı duygusallığın marazi ateşine; normal bir insanın kendini öne süren, varlığını hissettiren tavrı insan biçimindeki hayvanın iğrenç vahşiliğine dönüşür. İnsan doğasının normal

bir niteliğinin, hatta iştihasının baskı altında tutulmasıyla ahlaki ideale ulaşılamaz, bu ancak insan karakterini oluşturan bütün unsurların sürekli gelişen düzeni ve karşılıklı işbirliğiyle mümkün olabilir. İnsanın akliliğinin gelişimi artan açıklıkla kendi en yüce ideallerinin buyurgan taleplerine işaret etmelidir; toplumsal bilincin gelişimi, insanın kendi hemcinsleriyle doğal dayanışmasının vurgulanması da sürekli olarak kişinin en hakiki anlamda kendisini gerçekleştirmesinin insanların kalanının çıkarlarıyla sıkı sıkıya bağlantılı olduğu hakikatini daha açık hale getirmelidir. Bütün hayatın somut birliğini kabul eden ahlak kahramanı bu birliği farklılaşmamış bir hiçlik dumanı içinde değil, fakat birbiriyle iç içe geçmiş farklılıkların içkin sistemi içinde aramalıdır. Ve böyle bir kahramanın somut ideali, bu ister erdem, ister mutluluk, ister duygudaşlık, ister kendini ileri sürme olsun, hiç kuşkusuz tek bir kavramın, tek bir formülün dar sınırları içine kapatılamaz. Her türlü aydınlanmış ahlaki kahramanlık insanın, duygusal doğasını göz ardı etmeyi değil, yaşama iradesinin vahşice öne sürülmesini değil, onun toptan yok edilmesini de değil, fakat insanın gerçek somut benliğinin gerçekleşmesi için, uyumsuz unsurların savaşının insan toplumundaki somut ahlak idealinin gerçekleştirilmesinde karşılıklı işbirliğinin gittikçe artan uyumuna dönüşmesi için harekete geçirici bir güce ideal dönüşümünü öngörmelidir.

AHLAK ÜZERİNE [493]

Arthur Schopenhauer

Maddi dünyanın gerçekleri çok fazla harici önem taşıyabilir, fakat söz konusu olan deruni anlam ise bu bakımdan hiçbir kıymeti harbiyeleri yoktur. Bu sonuncusu münhasıran zihni ve ahlaki dünyaya ait gerçeklerin ayrıcalığıdır, ki temel fikir olarak içlerinde iradenin nesnelleşmesinin en yüksek aşamalarını barındırırlar, halbuki maddi gerçekler bu nesnelleşmenin en aşağı merhalesi itibariyle onunla ilgilidir. Sözgelimi şimdiye kadar safi bir tahminden ibaret olan şeyin hakikatini, yani ekvatorda termoelektriği [ısıl elektiriği] güneşin meydana getirdiği, bunun küresel manyetizmayı hâsıl ettiği, keza bu manyetizmanın da aurora borealisin[494] nedeni olduğunu tespit edebilseydik, bütün bunlar haricen büyük önemi olan, fakat deruni bakımdan hiçbir anlamı olmayan gerçeklerden öteye gitmezdi. Diğer taraftan deruni anlamı olan misaller, sadece bütün büyük ve hakiki felsefe sistemlerince değil; her güzel tragedyanın felaketiyle, hatta ahlaki ve gayrıahlaki en uç açılımları itibariyle insan davranışının, dolayısıyla onun iyi ve kötü karakterinin gözlemlenmesiyle ortaya çıkarılır. Çünkü bütün bunların hepsinde fenomenal tezahürü dünya olan hakiki öz açığa çıkar;[495] ve nesnelleşmesinin en yüksek aşamasında en iç tabiatını gün ışığına çıkarır.

* * *

Dünyanın sadece maddi bir anlamı olduğunu ve manevi-ahlaki anlamının bulunmadığını söylemek, bütün yanlışların en büyüğü ve en tehlikelisi, en büyük ve en temel gaf, gerçek ruh ve mizaç sapkınlığıdır. Aslında bu, hiç kuşku yok ki inancın Deccal biçiminde kişileştirdiği eğilimdir. Bununla beraber bütün dinlere karşın—ve bunların her biri bunun tam tersini ileri süren ve kendi usullerince bunu tesis etmeye çalışan sistemlerdir—bu temel hatanın, bu en büyük yanlışın hiçbir zaman kökü kazınmaz, fakat evrensel öfke kendisini bir kez daha saklanmaya zorlayıncaya kadar, zaman zaman başını kaldırır.

Ne var ki hayatın ve dünyanın manevi-ahlaki anlamını ne kadar kesin biçimde hissedersek hissedelim, onu açıklayıp misallerle anlaşılır hale getirmek, bu anlam ile varolduğu haliyle dünya arasındaki çelişkiyi çözmek, içinde çok büyük güçlükleri barındıran bir iştir; hakikaten o kadar büyük bir iştir ki, bana her yerde ve her zaman etkin olan ahlakın, götürdüğü hedefle birlikte, hakiki ve tek sahih ve sağlam temelini gözler önüne sermekten başka bir yol bırakmamıştır. Ahlakın aktüel gerçekleri, başka herhangi bir tez yahut iddianın benim ortaya koyduğum teorinin yerini alabileceğinden veya onu alt edebileceğinden çekinmeme neden olmayacak kadar benim yanımdadır.

Ne var ki benim ahlak sistemim profesörlerin dünyasında sürgit göz ardı edildikçe Kant'ın ahlak ilkesi üniversitelerde geçerliliğini koruyacaktır. Bu ilkenin muhtelif biçimleri içerisinde şimdilerde en gözde olanı "İnsan Vakarı" ile ilgili olanıdır.[496] Bu öğretinin boşluğunu daha önce Ahlakın Temeli Üzerine [Über die Grundlagen der Moral, 1840] s. 8'de gözler önüne sermiştim. Dolayısıyla burada sadece insanın bu sözde vakarının neye dayandığı üzerine bir soru sorulmuş olsaydı eğer çok fazla tereddüt edilmeden herhalde verilecek cevap, ahlakı üzerine dayandığı olurdu; burada bu kadarıyla yetineceğim. Bir başka söyleyişle insanın ahlakı bu hesaba göre vakarı üzerine, vakarı da yine ahlakı üzerine oturur.

Fakat bir kısır döngü içerisinde dönüp duran böyle bir akıl yürütme tarzını bir tarafa bıraksak bile, bana öyle görünüyor ki insan vakarı gibi bir kavram, iradesi insan gibi günahkâr, aklı insan kadar sınırlı, bedeni insan kadar zayıf ve kırılgan olan bir varlık için ancak ironik bir anlama sahip olabilecektir. Rahme düşmesi bir suç, doğumu bir ceza, hayatı bir meşakkat, ve ölümü bir gereklilik iken insan nasıl vakur bir varlık olacaktır?

Quid superbit homo? cujus conceptio culpa,
Nasci poena, labor vita, necesse mori!
[497]

Dolayısıyla Kant'ın yukarıda zikredilmiş olan ahlak ilkesine karşı aşağıdaki kuralı hayata geçirme eğilimi içerisindeyim: Kim olursa olsun, her ne zaman bir insan ile münasebet kurarsan, onun hakkında vakar ve kıymetine göre nesnel bir değerlendirme çabası içerisinde olma. Onun iradesinin kötülüğünü, anlayışının sınırlılığını veya fikirlerinin tersliğini nazarı itibara alma; çünkü ilki seni kolaylıkla nefrete, ikincisi küçümsemeye götürür. Tam tersine dikkatini sadece onun ıstırapları,

ihtiyaçları, endişeleri ve acıları üzerine teksif et. O vakit her zaman onunla akrabalığını hissedecek; onun duygularını paylaşacak, ve nefret yahut küçümseme yerine şefkat ve merhameti tecrübe edeceksin, ki İncil'in bizi davet ettiği ¶gßph bundan başka bir şey değildir.[498] Ona karşı oluşan nefret ve küçümsemeyi bastırmanın tek yolu kesinlikle insanın bu sözde "vakar"ına bakmamak, fakat tam tersine onu bir merhamet konusu olarak görmektir.

* * *

Ahlaki ve metafizik meseleler üzerine kafa yormalarının ve daha derin görüşlere sahip olmalarının bir neticesi olarak Budacılar büyük erdemlerden değil, büyük günahlardan yola çıkarlar; çünkü erdemler ancak kötülük yahut günahların karşıtları ya da onların etkisiz hale getirilmeleri ile görünür hale gelirler.

I. J. Schmidt'in Geschichte der Ostmongolen [Doğu Moğollarının Tarihi] isimli eserinin 7. sayfasında anlatılanlara göre Budacıların çetelesinde büyük günahların adedi dörttür: Şehvet, Tembellik, Öfke, ve Tamah. Fakat Tembelliği galiba Gurur diye okumalıyız; çünkü Haset yahut Nefretin çeteleye beşinci olarak ilave edildiği Lettres édifiantes et curieuses'de[499] böyle geçer. Nitekim Schmidt'in ifadesini düzeltirken öne sürdüğüm şeyin, Brahmanlar ve Budacılardan etkilendikleri su götürmez olan Sufilerin öğretileriyle uyuşmasıyla da teyit edilmekteyim. Sufiler de dört büyük günah olduğunu ileri sürerler, ve bunları çok çarpıcı çiftler halinde kümelendirirler. Nitekim Şehvet Tamah ile, Öfke Gurur ile bağlantı içerisinde görülür. (Tholuck'un Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik'inin, 206. sayfasına bakınız). Hatta Bhagavadgita'da (Bölüm 16, 21) Şehvet, Öfke, ve Tamahın büyük günahlar olarak vaz edildiğini görürüz, ki bu öğretinin büyük çağına tanıklık eden bir gerçektir. Benzer şekilde Prabodha Chandro Daya'da, Vedanta felsefesi için fevkalade önemli olan mecaz ve istiareli anlatıma dayalı bu felsefi dramada bu üç büyük günah Kral-Akıl'a karşı savaşında Kral-Tutku'nun üç büyük komutanı olarak görünür. Bu büyük günahların tam karşısında yer alan dört büyük erdem İffet ve Cömertlik, Nezaket [Hilm yahut Halimlik] ve Tevazuudur.

Bu derin ahlak öğretilerini, Doğulu uluslarca geliştirildiklerini hesaba katarak, Platon'un ünlü dört büyük erdemiyle—ki tekrar tekrar özetlendiği üzere, Adalet, Şecaat [Cesaret], İtidal, ve Hikmettir—karşılaştırırsak görürüz ki, bu sonuncuların herhangi açık, temel bir kılavuz fikir üzerine

oturmadığı, fakat sathi ve kısmen de açıkça yanlış olan gerekçelere dayalı olarak seçildiği aşikârdır. Erdemler iradenin nitelikleri olmalıdır, fakat Hikmet yahut Bilgelik öncelikle Akıl ile ilgilidir. Cicero'nun temperantia diye çevirdiği ve Almancaya Mässigkeit diye geçen sofrosınh[500] ziyadesiyle belirsiz ve müphem bir sözcüktür, ve dolayısıyla çok çeşitli yorumlar kabul eder: sözgelimi basiret, ihtiyat, sakınma, soğukkanlılık, ya da sağduyuyu elden bırakmama gibi anlamlara gelebilir. Bu kavram muhtemelen sÒon † cein tÿ froneén den[501] gelir, veya yazar Hierax'ın Stobaeus, Florilegium, bl. 5, s. 60'a (C. I, s. 134, Gaisford ed.) göre söylediği gibi: Taıthn t¬n ¶ret¬n sofrosınhn ùkßlesan, swthràan fronøsewj.[502] Şecaat hiçbir surette bir erdem değildir; her ne kadar zaman zaman erdemin bir hizmetçisi yahut bir aracı olabilirse de; fakat o ölçüde de en büyük alçaklığın ve soysuzluğun hizmetkârı olmaya hazırdır. Şecaat gerçekte bir mizaç yahut tabiat niteliğidir. Hatta Geulincx[503] (Ethica, in praefatione) Platon'un temel erdemlerini reddetmiş ve onların yerine aşağıdakileri koymuştur: diligentia, obedientia, justitia, ve humilitas;[504] ki sözünü etmeye bile gerek yok, berbat bir listedir. Çinliler beş büyük erdemi öne çıkarırlar: Duygudaşlık, Doğruluk, Edeplilik, Bilgelik ve İçtenlik (Journal asiatique, v. ıx, s. 62). Samuel Kidd, China'da (Londra, 1841, s. 197) bunları iyilikseverlik, incelik, doğruluk, bilgelik, içtenlik diye adlandırır ve her biri için uzun, tafsilatlı yorumlar yapar. Hıristiyanlığın büyük erdemleri ise teolojiktir: İnanç, Sevgi ve Umut.

* * *

İnsanın başkalarına karşı ya Kıskançlık ya da Duygudaşlık karakterine bürünen temel eğilimi, insanların ahlaki erdemlerinin ve kötülüklerinin ilk kez ayrıştığı kavşak noktasıdır. Bu birbirine taban tabana zıt nitelikler her insanda mevcuttur; çünkü bunlar kişinin kendi payına düşenler ile başkalarının kısmeti arasında yaptığı kaçınılmaz karşılaştırma yahut mukayeseden kaynaklanır. Bu karşılaştırmanın neticesinin insanın ferdi karakterini etkilemesinin keyfiyetine göre bu niteliklerden biri ya da diğeri onun bütün eylemlerinin kaynağı ve ilkesi [başkalarına karşı temel yaklaşım biçimi] haline gelir. Kıskançlık Sen ve Ben arasındaki duvarı daha da kalınlaştırıp tahkim eder; Duygudaşlık ise onu inceltip geçirgen hale getirir; hatta zaman zaman duvarı bütünüyle kaldırır; ve o zaman ben ve ben-olmayan ayrımı ortadan kaybolur.

* * *

Bir erdem olarak zikredilmiş olan Şecaat ya da daha doğrusu onun temelinde yatan Cesaret (çünkü şecaat savaştaki cesarettir yalnızca) daha yakın bir tetkiki hak eder. Eski dünyanın insanları Cesareti erdemler, ve yüreksizliği kusur ya da zaafiyetler arasında sayıyorlardı; fakat Hıristiyanların erdem çetelesinde bunun bir karşılığı yoktur, çünkü o doğrudan iyilikseverlik, sabır ve feragate yönelmiştir ve öğretisi her türlü husumeti hatta mukavemeti yasaklamıştır. Neticede cesaret çağdaş dünyada artık bir erdem olmaktan çıkmıştır. Bununla beraber yüreksizliğin, sırf bir kimsenin kendi şahsı için duyduğu haddinden aşırı bir endişeyi ele vermesi yüzünden olsa bile, herhangi bir yaradılış yahut tabiat soyluluğuyla bağdaşabilir bir yanının olmadığı kabul edilmelidir.

Cesaret aynı zamanda halihazırda tehlikesi ve tehdidi hissedilen kötülükleri, gelecekte karşılaşılması muhtemel daha büyük kötülüklerden kaçınmak için göğüslemeye hazırlanmak olarak da açıklanabilir; halbuki yüreksizlik bunun tam tersini yaptırır. Dolayısıyla bu hazır oluş sabır ile aynı niteliğe sahiptir, çünkü sabır halihazırda karşı karşıya olduklarımızdan daha büyük kötülüklerin mevcudiyetinin ve bunlardan kurtulmaya yahut korunmaya dönük şiddete dayalı herhangi bir teşebbüsün üzerimize daha başkalarını çekebileceğinin açık bilincine dayanır. Şu halde cesaret bir sabır türü olacaktır; ve tahammül etmemizi ve kendi kendimizi sınırlamamızı sağlayan şey sabır olduğuna göre, cesaret sabır vasıtasıyla en azından erdeme akrabadır denebilir.

Fakat belki de cesaret daha yüksek bir bakış açısından düşünülüp değerlendirilmeyi hak eder. Ölüm korkusu her durumda, bir insanı kendi benliğinde olduğu kadar kendi dışındaki her şeyde, evet her şeyde de varlığını sürdürdüğüne, dolayısıyla şahsen ölümünün kendisine çok fazla zarar veremeyeceğine ikna eden doğal—doğal ve bu yüzden safi hissiyata dayanan—metafizikten yoksunluğa kadar götürülebilir. Fakat bir insana kahramanca bir Cesaret veren de bu ikna olunmuşluğun ta kendisidir; ve bu yüzden cesaret (okuyucunun benim Etik'imden hatırlayacağı üzere), adalet ve insanlık sevgisi erdemleri ile aynı kökenden kaynaklanır. Kabul ediyorum bu, konu hakkında çok yüksek bir görüş benimsemektir; fakat başka türlü yüreksizliğin neden alçak, ve kişisel cesaretin neden soylu ve yüce bir şey olarak göründüğü pek iyi izah edilemez; çünkü daha alçak bir bakış açısı kendisi için her şey olan—hatta kendisi dünyanın kalanının varoluşunun bile temel koşulu olan—sınırlı bir bireyin kendi varlığının korunmasını neden başka her hedefin üzerine koymaması gerektiğini

anlatamaz. Şu halde onu sadece fayda üzerine oturtmak, ve ona aşkın değil deneysel bir karakter kazandırmak cesaret için yetersiz bir açıklamadır. Muhtemelen böyle bir sebepten ötürü olmalı, bir zamanlar Calderon cesaret bahsinde kuşkucu fakat kayda değer bir görüş ortaya atmış, hatta onun gerçekliğini fiilen inkâr etmişti; ve bu inkârını genç kralının huzurunda akıllı yaşlı bir bakanın ağzından söyletmişti: “Her ne kadar” diyordu, “doğal korku bütün herkes için geçerli ise de, bir erkek onun görülmesine izin vermeyerek cesur olabilir; ve Cesareti oluşturan şey de zaten budur”:

Que aunque el natural temor
En todos obra igualmente,
No mostrarle es ser valiente
Y esto es lo que hace el valor.
[505]

Cesareti bir erdem olarak değerlendirmeleri bakımından eski ve yeni dünya insanları arasında zikrettiğim farklılık konusunda erdem, yani virtus, ßretø [arethe] ile eskilerin, bu ister ahlaki yahut zihni, isterse safi maddi-bedeni olsun, kusursuzluk ya da kendi başına övgüye değer olan bir niteliği anladıkları hatırdan çıkarılmamalıdır. Fakat Hıristiyanlık hayatın temel eğiliminin ahlaki olduğunu ortaya koyduktan sonra, erdem kavramı çerçevesinde sadece ahlaki meziyetler yahut kusursuzluklar düşünülür hale geldi. Bu arada eski Latin kültürünün temsilcileri arasında, keza İtalya’da da, virtuoso sözcüğünün pek iyi bilinen anlamının da gösterdiği gibi, eski kullanım bir süre daha varlığını korudu. Eskiler arasındaki erdem fikrinin bu daha geniş kapsamına araştırmacıların özel dikkati çekilmelidir, aksi halde kolaylıkla gizli bir kafa karışıklığının kökeni olabilecektir. Burada Stobaeus’un günümüze ulaşmış olan ve bu amaca hizmet edebilecek iki pasajına özellikle dikkat çekmek isterim. Bunlardan biri anlaşılan Pythagorascı filozof Metopos’dan kalmadır (Florilegium, s. 64; Gaisford, c. I, s. 22) ve her bir beden uzvunun uygunluğu [amacı için tam yeterliliği] bir ßretø, bir erdem olarak kabul edilir. Diğeri Eclogae ethicae’sındadır, lib. II., c. 7 (s. 272, Heeren ed.) ve gayet açık bir şekilde şunu söyler: akutot’mou ßretøn lûgesqai kaq’ ¿n ¶poteleén ©riston ıp’dhma dınatai (sutoris virtus dicitur secundum quam probum calceum novit parare).[506] Keza bu da eskilerin ahlak tablosunda zikredilmiş olan erdemlerin ve kusurların-zaafların bizim çetelemizde neden yer almadığını açıklamaya hizmet edebilir.

* * *

Erdemler arasında cesaretin yeri nasıl ki kuşkulu bir mesele ise, tamahın da kötülüklerin arasındaki yeri öyledir. Bununla beraber tamah açgözlülük ile karıştırılmamalıdır, ki Latince avaritia sözcüğünün en yakın anlamıdır. Öyle ise tamah bahsinde pro et contra [lehte ve aleyhte] ileri sürülmüş delilleri bir düzene sokup daha yakından tetkik edelim, ve bırakalım nihai yargıyı her insan kendi kendine oluştursun.

A: “Bir taraftan tamahın değil, zıttı olan savurganlık yahut müsrifliğin bir kusur ya da zayıflık olduğu ileri sürülür. Gelecek içinde yaşanılan an ile kıyaslandığında, henüz sadece düşüncede varolmasından ötürü, bir hiç mesabesindedir ve savurganlık şimdiki anla hayvanlara özgü bir sınırlılıktan [anın ötesini düşünmemekten] kaynaklanır ve duyumsal zevklerin müspet yahut gerçek bir değere sahip olduğu yanılsamasına dayanır. Dolayısıyla geleceğin ihtiyacı ve sefaleti, savurgan yahut mirasyedinin boş, ömürsüz, ve çoğu kez hayalden daha fazla gerçekliği olmayan zevkleri satın aldığı fiyattır; eğer değilse kendisine gizlice gülen asalakların yaltaklanmalarına ya da ayaktakımı ve kendisinin ihtişamını kıskananların hayran bakışlarına dayanan beyhude, budalaca kendini beğenmişliği ile avunmaktan öteye geçmeyen bir şeydir. O nedenle savurgan yahut mirasyediden sanki vebalıymış gibi kaçmalıyız ve onun bu zayıflığını keşfeder keşfetmez hemen onunla olan münasebetlerimizi kesmeliyiz, ki savurganlığı kaçınılmaz sonuçlarını doğurduğunda ne bunlara tahammül edebilmesi için ona yardım etmek ne de Atinalı Timon’un dostlarının rolünü oynamak zorunda kalalım.

Benzer şekilde talihinin kendisine sunduklarını budalaca savuran kimsenin bir başkasına zarar vermeyeceği beklenmemelidir; hatta Sallustes sui profusus ile alieni appetensi[507] haklı olarak aynı sınıfa dahil etmiştir (Catilina, Bölüm 5). Dolayısıyla savurganlık sadece sefalete değil fakat aynı zamanda suça da sürükler; ve paralı sınıflar arasındaki suçlar her zaman savurganlığın neticesidir. Bu yüzdendir ki Kuran “Bütün müsriflerin Şeytan’ın kardeşleri” (XVII: 27) olduğunu bildirir (bkz. Sadi, s. 254, Graf çevirisi).

Fakat Tamahın ardı sıra getirdiği şey bolluktur, ve bolluk ne zaman kötü bir şey olmuştur? Bu iyi sonuçları olan iyi bir kusur ya da zayıflık olmalıdır. Tamahkâr insan her türlü zevkin sonuçları bakımından ancak menfi, ve bir dizi zevkten müteşekkil mutluluğun bir khimaera, buna mukabil müspet ve fevkalade gerçek olanın ıstıraplar olduğu ilkesini takip eder. Bu yüzden

tamahkâr insan bu sonuncusundan daha iyi korunabilmek için ilkini terk eder,[508] ve böylelikle onun takip ettiği düstur sustine et abstine[509] olur. Ve ayrıca o insanın başına gelebilecek talihsizliklerin tüketilemez ve tehlikeli yolların sayılamayacak kadar çok olduğunu bildiği için eğer mümkün ise etrafını üç katlı bir koruma duvarı ile çevirmek için bunlardan uzak durmanın yollarını fazlalaştırır.

O halde felakete karşı ihtiyatkârlığın nerede, hangi noktada abartılmaya başladığını kim söyleyebilir? Talihin vefasızlığının sınırına ulaştığı yeri kim biliyorsa o; ve ihtiyat[kârlık] abartılmış olsaydı bile bunun zararı başkalarına değil, olsa olsa ihtiyatkâr ve tedbirli davranmış olan kimseye dokunurdu. Eğer kendisi için biriktirdiği hazinelere hiçbir zaman ihtiyaç duymayacak olsa bile bunlardan bir gün tabiatın ihtiyattan daha az nasiplendirdiği başkaları faydalanacaktır. O zamana kadar onun tedavüldeki paradan payına düşeni çekmesinde kimsenin bir zararı yoktur; çünkü para bir tüketim maddesi değildir: para sadece bir insanın fiilen sahip olabileceği yararlı şeyleri temsil eder, kendi başına bir anlam ifade etmez. Madeni paralar aslında sadece birer markadır; kıymetleri temsil ettikleri şeyden ibarettir; ve temsil ettikleri şey tedavülden çıkarılamaz. Ayrıca o parayı harcamayıp tutarak tedavülde kalanın değerinin tam olarak aynı miktarda artmasına katkıda bulunmuş olur. Eğer söylendiği gibi durum cimrilerin çoğunun parayı neticede kendisi için, kendinden ötürü sevdikleri biçiminde olsa bile, savurganların çoğunun harcamayı ve israfı daha iyi bir nedenden ötürü sevmedikleri de bir o kadar kesin ve doğrudur.

Hasis yahut cimri birisi ile dostluk, hatta akrabalık sadece tehlikesiz değil, fakat büyük faydalar sağlayabileceğinden ötürü kazançlıdır da. Ölümüyle ömrünce sadık kaldığı kendi kendini sınırlama ilkesinin meyvelerini devşirecek olanlar hiç kuşkusuz cimri kimsenin en yakını ve en sevdikleridir; fakat büyük ihtiyaç durumlarında sağlığında da ondan bir şeyler beklenebilir. Her halükârda her zaman ondan varını yoğunu kaybetmiş, kendisi çaresiz ve borç batağı içinde yüzen savurgan birisinden beklenebilecek olandan daha fazlası umut edilebilir. Mas dà el duro que el desnudo der bir İspanyol atasözü; katı bir kalbi olan insan boş bir para kesesine sahip olan insandan daha fazlasını verecektir. Bütün bunların neticesi tamahın ahlaken bir kötülük olmadığıdır.”

B: “Diğer taraftan, tamahın bütün kötülüklerin en mükemmel örneği olduğu söylenebilir. Maddi zevkler bir insanı doğru yoldan çıkarırsa kusurlu olan onun maddi doğası—hayvani tarafıdır. Onu bu zevklerin cezbedici

yanları yoldan çıkarır; o içinde bulunduğu anın etkisine teslim olmuştur, neticelerini düşünmeksizin hareket etmektedir. Beri yandan eğer o yaş veya bedeni zayıflık dolayısıyla hiçbir zaman terk edemediği kusurların-zayıflıkların kendisini terk etmesi, ve maddi zevkler için kuvveti-takati kalmaması nedeniyle bu sözünü ettiklerimizin sona erdiği bir duruma ulaşmışsa—eğer o bu yüzden tamaha sarılıyorsa, düşünsel tamah maddi tamahın yerini almış demektir. Bu dünyanın iyi şeylerini temsil eden para, onların abstractumu[510] olan para tam burada in abstracto [soyut olarak] bencillik demek olan tenin bütün ölü ve körelmiş şehvetleriyle aşırı derecede gelişmiş kuru bir gövde haline gelmektedir.[511] Onlar Mammon[512] sevgisinde yeniden hayata dönmektedir. Duyuların geçici zevki iyi düşünülüp hesaplanmış para tutkusuna dönüşmüştür, ki tıpkı onun hedeflediği şey gibi doğası itibariyle sembolik ve tıpkı onun gibi yok edilemezdir.

Dünya zevklerinin bu ayak direyici sevgisi—ki deyiş yerinde ise kendisi [dönük olduğu şeylerden] çok daha uzun ömürlüdür—bu bütünüyle iflah olmaz terslik, tenin bu damıtılmış ve yüceltilmiş arzusu, içinde bütün tutkuların ve şehvetlerin yoğunlaştığı soyut mihraktır, ki münferit parçalar karşısında genel bir tasavvur[513] ne ise [tek tek zevkler karşısında] bu da odur. Dolayısıyla, savurganlık nasıl ki gençliğin zayıflığı ise, tamah da yaşlılığın zaafiyetidir."

* * *

Burada sergilenen disputatio in utramque partem[514] kesinlikle bizi Aristoteles'in juste milieu[515] ahlakını benimsemeye götürmek için tasarlanmıştır; bu aynı zamanda aşağıdaki mülahaza tarafından da desteklenir.

Her insani mükemmeliyet [bazı ortak nitelikleri bakımından] geride bırakmakla tehdit ettiği bir kusurla ilgilidir; fakat her kusurun [bazı ortak nitelikleri bakımından] mükemmeliyetle yahut kusursuzlukla ilgili olduğu da bir o kadar doğrudur. Dolayısıyla eğer bir insan hakkında sık sık olduğu üzere bir hata yapar isek bunun nedeni onunla tanışmamızın başlangıcında onun kusurlarını bunların [bazı ortak nitelikleri bakımından] ilgili oldukları mükemmeliyet türleri ile, veya tersi, karıştırmamızdır. İhtiyatlı adam bize korkak görünür; iktisatlı adamın cimri, savurgan adamın ise cömert olduğunu vehmederiz; kaba birisi sanki dürüst ve samimi, gözünü budaktan

sakınmaz birisi ise soylu bir özgüvenle hareket edecekmiş gibi görünür; bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

* * *

Kimse insanlar arasında şu baştan çıkarıcı kabule tekrar tekrar zorlandığını hissetmeksizin yaşayamaz: Ahlaki bayağılık ve zihni yetersizlik, sanki doğrudan tek bir kökten kaynaklanıyormuşçasına birbiriyle yakından ilgilidir. Ne var ki ben bunun böyle olmadığını Die Welt als Wille und Vorstellung'un ikinci cildinin XIX. bölümünde (s. 8) bütün tafsilatıyla göstermiştim. Bunların çoğu kez bir arada bulunabilir olmasının yol açtığı yanılsama her ikisinin de, kolaylıkla tek bir çatı altında yaşamaya zorlanabileceğini düşündürtecek kadar çok sık gerçekleşmesiyle izah edilmelidir. Ama aynı zamanda bunların birbirlerinin karşılıklı çıkarlarını kolladıkları da inkâr edilemez; ve pek çok insanın sergilediği çok tatsız manzarayı ortaya çıkaran ve dünyayı ne şekilde deveran ediyorsa o şekilde döndüren de budur. Akıldan yoksun bir adam çok muhtemeldir ki hainliğini, alçaklığını ve kötülüğünü gösterecektir;[516] halbuki kurnaz ve sakıngan bir adam bu niteliklerin nasıl gizleneceğini bilir. Ve diğer yandan sağduyu yoksunluğu bir insanı aklının rahatlıkla kavrayabileceği gerçekleri görmekten kim bilir ne kadar çok alıkoyar!

Ne var ki kimse boş yere övünmesin. Nasıl ki her insan, isterse en büyük dehalardan biri olsun, öyle veya böyle bir bilgi alanında belirli sınırlamalarla karşı karşıyadır, ve dolayısıyla insanların esas itibariyle huysuz ve budala çoğunluğuyla ortak kökünü açıkça ortaya koyar, tıpkı bunun gibi her bir insan teki de tabiatında müspet manada kötü olan bir şey barındırır. Hatta en iyi, dahası en soylu yaradılış bile zaman zaman zayıflıkla malul münferit hasletleriyle bizi şaşırtır; deyiş yerinde ise, sanki böylelikle o aralarında alçaklık, rezillik hatta gaddarlık yahut acımasızlığın her türlü derecelerine tesadüf edebileceğimiz insan soyu ile akrabalığını teslim eder. Çünkü o içindeki bu kötü unsurun, bu kötü ilkenin gücü dolayısıyladır ki zorunlu olarak bir insan olmuştur. Ve genel olarak dünya, bendeki açık aksinin onu gösterdiği gibi ise eğer, bu da yine kötülük ilkesi sayesindedir.

Fakat bütün bunlara karşın bir insan ile diğeri arasındaki farklılık hesaplanamayacak kadar büyüktür, ve birçok insan başkasını gerçekte nasılsa o şekilde görmüş olsaydı dehşete kapılırdı. Ah, bir Asmodeus[517] ahlakı için, sadece gözdelerine çatıları ve duvarları şeffaf hale getirmek değil, fakat ikiyüzlülük, düzenbazlık, riyakârlık, gösteriş, sahtecilik ve

hilekârlığın örtüsünü de—ki her şeyin üzerine örtmüştür—sıyırmak, dünyada gerçek dürüstlüğün ne kadar nadir rastlanır bir şey olduğunu, ve en az umulduğu yerde bile, zahiren erdemli görünen bütün işlerin arkasında, gizlice ve en iç derinliklerde, günahkarlığın, ahlaksızlığın pusuda beklediğini göstermek! Ne azim bir mesele! Sırf bu sebepten ötürü birçok iyi insan dört ayaklılardan dostlar edinmişlerdir: Çünkü dürüst yüzlerine herhangi bir güvensizlik kırıntısı taşımaksızın bakabileceği köpekler olmamış olsaydı, insanların sonu gelmez riyakârlıklarına, sahtekârlıklarına ve garazkârlıklarına nasıl tahammül edebilir, ne ile teselli bulabilirdi insan?

Zira bizim bu uygar dünyamız, şövalyelerle, askerlerle, eğitimli insanlarla, avukatlarla, rahiplerle, filozoflarla ve daha bilmediğim başkalarıyla karşılaştığınız büyük bir maskeli balodan başka nedir ki? Fakat bu sözünü ettiklerimiz göründükleri kimseler değildir; bunlar birer maskeden ibarettir, ve kural olarak maskelerin arkasında, birer servet avcılarıyla karşılaşırsınız. Birisi maksatlı olarak barodan elde ettiği, ve sırf bir başkasını daha sağlam ve şaşmaz bir şekilde hezimete uğratabilmek için kullandığı hukuk maskesini yüzüne geçirir; bir başkası benzer bir niyetle yurtseverlik ve amme menfaati maskesini tercih eder; ve bir üçüncüsü din yahut dinde ıslahatçılık maskesini benimser. Birçokları her türlü amaç için zaten felsefe, hatta insanseverlik maskesini ve bilmediğim daha başkalarını yüzlerine geçirmişlerdir. Kadınlar nispeten daha küçük, daha önemsiz seçimler yaparlar. Kural olarak kadınca temkinlilik, çekingenlik, tevazuu, munislik ve itaatkârlık maskelerinden yararlanır onlar. Ardından deyiş yerinde ise, domino taşları gibi kendilerine herhangi özel bir karakter izafe edilmeyen genel maskeler gelir. Bunlara her yerde rastlanabilir; insanların iddia ettikleri doğruluk, dürüstlük, incelik, yüreklilik, duygu paylaşmada içtenlik, yüze gülen dostluk bu türe dahildir.

Bütün bu maskeler, daha önce söylediğim gibi kural olarak imalat, ticaret, yahut spekülasyon için bir kılıftan başka bir şey değildir. Bu bakımdan eğer dürüst bir zümreden söz edilecekse bunu sadece tüccarların oluşturduğu teslim edilmeli; çünkü tüccarlar kendilerini oldukları gibi dışa vuran, kim olduklarını açıklayan yegâne insan topluluğudur; ve dolayısıyla onlar maske takmaksızın dolaşırlar, ve neticede toplum katmanları içerisinde alt sırada bir yer işgal ederler.

Bir insanın hayata daha adım atar atmaz kendisini içinde bulduğu maskeli balo hakkında haberdar edilmesi çok önemlidir. Çünkü aksi halde karşılaştığında anlayamayacağı ve tahammül edemeyeceği, hatta

şaşkınlıktan donup kalacağı birçok şey vardır; ve aslında en uzun ömürlü olanlar onlar olacaktır ki ex meliore luto finxit praecordia Titan.[518] Alçaklığın gördüğü himaye; erdemin, hatta en nadir ve en büyüklerinin, aynı mesleğin mensuplarının elinden çektiği aldırmazlık;[519] hakikate ve büyük yeteneklere tahammülsüzlük, hatta garazkârlık; biliminsanlarının kendi sahasındaki cehaleti; halis mamullerin neredeyse her zaman aşağılanması ve sadece sahtelerinin baş tacı edilmesi böyle bir şeydir sözgelimi. O yüzden gençler bu maskeli baloda elmaların balmumundan, çiçeklerin ipekten, balıkların mukavvadan yapılma, ve istisnasız her şeyin oyun ve oyuncaktan ibaret olduğunu mutlaka öğrensinler. Birbirleriyle ciddi ciddi iş yapma azmi içerisindeki iki insandan birinin sahte mallar tedarik ettiğini, diğerinin de bunun karşılığında ona kalp paralar ödediğini zamanında onlara söylemek gerekir.

Fakat yapılması gereken daha ciddi müşahedeler, kaydedilmesi gereken daha kötü şeyler var. İnsan esasında vahşi, korkunç bir hayvandır. Biz onu evcilleştirilmiş ve dizginlenmiş haliyle tanıyoruz ancak, ve onun bu durumuna uygarlık diyoruz. Bu yüzdendir ki ara sıra gerçek tabiatı her nasılsa ipten kurtulacak olsa dehşete kapılıyoruz. Her ne zaman, her nerede kanun ve düzenin prangaları ve zincirleri çözülüp yerini kargaşaya bıraksa, kendisini bütün çıplaklığıyla ele verir o.

Fakat bu konuda aydınlanmak için kargaşa ve düzensizliği beklemeye gerek yoktur. Eski yeni yüzlerce kayıt, acımasız, merhametsiz gaddarlığı içinde insanın kaplan ve sırtlandan aşağı kalır yanının olmadığına bizi ikna eder. Bunun en güçlü misalini Birleşik Devletler’deki 1841 tarihli Kölelik ve Uluslararası Köle Ticareti başlıklı bir yayımda görürüz:[520] Bu [Amerikan Anti-slavery Society’nin Britanya’daki Anti-slavery Society’ye cevabıydı, ve] tarih boyunca insan ırkına karşı işlenmiş en ağır cürümlerden birini oluşturur. Hiç kimse bu caniliğin karşısında, birkaç damla gözyaşıyla birlikte, dehşet hissine kapılmadan edemez. Çünkü kölelerin bu iç parçalayıcı, sefil durumları, veya genel olarak insan gaddarlığı ve caniliği hakkında okur her ne işitmiş, her ne tasavvur etmiş olursa olsun, insan kılığına bürünmüş bu iblislerin, bu dar kafalı, kilise müdavimi, Şabbath yasaklarına titizlikle riayet eden alçakların—ve hususiyle bunlar arasındaki Anglikan rahiplerin—güçle, şiddetle, haksızlıkla şeytani pençelerini geçirdikleri hemcinslerine, masum siyah kardeşlerine reva gördükleri muameleleri okuduğu zaman bir hiç mesabesinde kaldığını görecektir. Kuru fakat sahih ve somut gerçeklere dayalı anlatımlardan teşekkül eden bu kitap

insanın hissiyatını öylesine derin biçimde alevlendirip tutuşturmaktadır ki onu elimize alıp Kuzey-Amerika'nın köle ticareti yapan eyaletlerine boyun eğdirmek ve cezalandırmak için bir haçlı seferi kampanyası başlatabilirdik. Çünkü bunlar bütün insanlık için yüz karasıdırlar.

Bir başka örneği günümüzden, Tschudi'nin Peru Seyahatleri'nden verelim, çünkü çokları için geçmişin artık bir kıymeti yoktur, burada Perulu askerlerin subaylarının ellerinden çektikleri anlatılır.[521]* Fakat misaller için Yeni Dünyaya, gezegenimizin bir ucundan diğerine gitmemize gerek yok. 1848 yılında İngiltere'de sadece bir tek değil, fakat kısa bir dönem içerisinde yüzlerce vakada, bir kocanın karısını ya da karının kocasını, yahut her ikisinin birleşerek çocuklarını öldürdüklerine, veyahut aç bırakarak veya kötü muamele ederek onları yavaş yavaş işkenceler içerisinde ölüme terk ettiklerine, ve sırf ölüm ihtimallerine karşı defin cemiyetlerine yaptırdıkları sigortanın parasını alabilmek için bu cinayetleri işlediklerine ilk kez tanık olundu. Bu amaçla bir çocuğun çoğu kez değişik cemiyetlere birden fazla, hatta kimi durumlarda yirmi defa sigorta ettirildiği oluyordu. Okurun 20, 22, ve 23 Eylül 1848 tarihli The Times nüshalarını okuması önerilir, ki sırf bu sebepten ötürü defin cemiyetlerinin ilgası üzerinde ısrarla duruyordu. Keza aynı gazete 12 Aralık 1853 tarihli nüshasında aynı suçlamayı ateşli biçimde tekrarlamaktadır.

Bu türden haberler gerçekten de insanlığın suç sicillerinin en karanlık sayfalarına aittir. Fakat unutmamak gerekir ki, bunların ve buna benzer şeylerin kökü insanın, Panteistlerin bu kat' ùxocøn[522] Tanrısının en deruni ve tabii karakteridir. Her insanın içinde, en başta ve en önde, muazzam bir bencillik barınır, ki günlük hayatta küçük ölçekte ve tarihin her sayfasında büyük ölçekte görüldüğü üzere, hak ve adaletin hudutlarını en büyük serbestilikle ihlal eder. Bugün Avrupa'da kabul edilen bir güç dengesi ihtiyacı, muhafazasının üzerine titrenmesinden de anlaşılacağı üzere, insanın yanında yöresinde daha zayıf bir hemcinsini görmesiyle hiç tereddütsüz üzerine atılması bir olan bir av hayvanından faklı yanının olmadığını gözler önüne sermiyor mu? Ve günlük hayatın işleri için de aynı şey geçerli değil midir?

Fakat tabiatımızın sınır hudut tanımaz bencilliğinin üzerine, az veya çok her insan yüreğinde, tıpkı yılanın dişi üzerinde toplanmış zehir gibi, hınç, kin, garez, öfke, haset ve kötü niyet toplanmıştır, ve zehrini akıtmak için, zincirlerinden kurtulmuş iblis gibi esip gürlemek için sadece uygun bir fırsat bekler. Eğer bir insan patlamak için büyük bir vesile bulamazsa, en

küçüğünden yararlanmak için zaman kaybetmeyecek, ve hayal gücünün yardımıyla onu büyüttükçe büyütecektir;

Quantulacunque adeo est occasio, sufficit irae.

Juvenalis, Sat.
[523]
XIII, 183.

ve daha sonra onu götürebildiği yere kadar götürecektir. Bunu böylesi patlamaların “bir şeye kin ve hıncını kusmak” deyimiyle pek iyi bilindiği günlük hayatta görüyoruz. Keza bu tür patlamalar bir mukavemetle karşılaşmadığı takdirde kişinin kendisini belirgin biçimde çok daha iyi hissettiği gözlemlenmiş olmalıdır. Öfkenin kendine ait zevkinin olmadığının söylenemeyeceği Aristoteles tarafından da kaydedilmiş bir gerçektir: tÿ orgàxesqai ødı[524] (Retorik, I. 11; II, 2), ve o yeri geldiğinde Homeros’dan öfkenin baldan daha tatlı olduğunu bildiren bir pasaj iktibas eder. Fakat sadece öfkede değil—öfkeyle akut bir hastalığın müzmin bir hastalıkla ilişkisine benzer bir ilişki içinde bulunan kin ve nefrete de bir insan con amore [en büyük zevkle] kendisini kaptırabilir:

Now hatred is by far the longest pleasure,

Men love in haste, but they detest at leisure.

Byron, Don Juan, can. XIII, st. 6.

Gobineau (Essai sur l’inégalité des races humaines) isimli eserinde insana l’animal méchant par excellence[525] der. İnsanlar bunu çok kötü bulurlar, çünkü bu ifadenin kendilerini can evlerinden vurduklarını hissederler; fakat Gobineau gayet haklıdır, çünkü insan başkalarına sırf acı çektirmek için acı çektiren yegâne hayvandır. Başka hayvanlar açlıklarını gidermek, yahut üstünlük sağlamak söz konusu olmadıkça asla bunu yapmazlar. Eğer kaplan örnek gösterilerek yiyeceğinden daha fazla öldüren hayvanların da olduğu söyleniyorsa, bunun yegâne açıklaması, kaplanın da her şeyi sırf yeme niyetiyle boğduğu ve durumun Fransızca deyimdeki gibi, ses yeux sont plus grands que son estomac[526] olduğudur. Başka hiçbir hayvan kendi hemcinsine sırf işkence etmek için işkence etmez, fakat insan eder, ve onun mizacındaki safi hayvani olandan çok daha kötü olan iblisçe özelliği oluşturan şey de budur.

Daha önce bu konu hakkında büyük ölçekte konuşmuştuk; fakat küçük şeylerde bile bu bellidir ve her okur bunu günlük hayatta gözlemleme

şansına sahiptir. Sözgelimi iki küçük köpek yavrusu birbiriyle oynuyorsa eğer—ve ne hoş, ne büyüleyici bir manzaradır bu—ardından da üç veya dört yaşındaki bir çocuk bunlara katılırsa, bu üçüncünün bir çubuk veya değnekle diğerlerini dövmeye kalkışmaması, ve böylelikle kendisini bu yaşta bile l'animal méchant par excellence olarak göstermemesi neredeyse düşünülemeyecek bir şeydir.

Yeterince yaygın olan eziyet etme ve oyun oynama sevgisi de benzer bir kaynağa götürülebilir. Sözgelimi bir insan eğer herhangi bir müdahale yahut başka herhangi önemsiz bir rahatsızlık karşısında sıkıntısını ya da hoşnutsuzluğunu dile getirse sırf bu sebepten ötürü içindeki l'animal méchant par excellenceı ortaya koymayacak insana rastlamak neredeyse imkânsızdır. Bu o kadar kesindir ki bir insanın küçük hadiseler karşısında rahatsızlık yahut huzursuzluktan şikâyet etmemeye özen göstermesi gerekir. Diğer taraftan bir insan herhangi önemsiz bir şeyden elde ettiği hazzı da dile getirmemeye özen göstermelidir, zira eğer yanılıp da dile getirecek olursa, bir mahkûm zahmetli çabalar neticesinde bir örümceği evcilleştirerek sonunda onu seyretmeyi kendince zevkli bir şey haline getirdiğinde nasıl ki bunu gören gardiyanlar hemen örümceği ayaklarının altında eziverirlerse, insanlar da aynı şekilde davranacaklardır: l'animal méchant par excellence! Bu sebepten ötürüdür ki bütün hayvanlar içgüdüsel olarak bir insanın bu animal méchant par excellence! görüntüsünden, hatta yolundan izinden bile korkarlar: ve onları bu içgüdüleri yanıltmış da olmaz; çünkü kendisine ne bir faydası ne de zararı dokunma ihtimali yokken keyfi yere hayvanları avlayan insandır sadece. Daha önce genel hatlarıyla insanın kötülüğü hakkında konuşmuştuk.

Şu hale göre her insanın yüreğinin derinliklerinde esip gürlemek için sadece uygun bir fırsat kollayan, başkalarına acı vermekten zevk duyan, yahut eğer yoluna çıkacak olurlarsa gözünü kırpmadan öldüren bir vahşi hayvanın yattığı bir vakıadır. Her türlü savaş ve kavga tutkusunun kökeninde yatan şey kesinlikle budur. Bunu evcilleştirmek ve bir ölçüde denetim altına almaya çalışmak için akıl, onun bu amaçla tayin edilmiş bakıcısı, her zaman çok şey yapar. İnsanlar isterlerse eğer buna insan tabiatının temel kötülüğü diyebilirler—hiç olmazsa bir izah getirme yerine onu sözcüklerle ifade etme arayışı içerisinde olanların işine yarayacak bir deyimdir bu.

Ne var ki ben bunun yaşama iradesi olduğunu söylüyorum, ki varoluşun dinmek bilmeyen acı ve elemleriyle daha da acılaştığından kendi ıstırabını

başkalarına işkence ederek yatıştırmaya çalışır. Fakat bu suretle insan içindeki gerçek gaddarlığı ve garazkârlığı zaman içerisinde katmerli hale getirir. Buna şu müşahede de ilave edilebilir: Kant'a göre madde ancak genişleyen ve daralan güçlerin çatışmasıyla ayakta durabildiği gibi insan toplumu da hınç yahut öfke ve korkunun çatışmasıyla kendisini idame ettirebilir. Çünkü hepimizin hayatında öyle anlar olur ki, tabiatımızın kötülüğü, eğer kendisini sınırlar içerisinde tutacak uygun bir korku karışımı eşlik etmemiş olsaydı, belki de hepimizi birer katil yahut cani yapabilirdi; ve bu korku da bir insanı, eğer içinde öfke hazır pusuda beklemeseydi, çocukların oyuncağı ve eğlencesi yapmaya yeterdi.

Fakat başkalarının felaketlerinden duyulan haince bir zevk,[527] insan tabiatındaki en berbat özellik vasfını korur. Bu zalimliğe en yakın akraba olan bir histir, ve doğrusunu söylemek gerekirse ondan teorinin pratikten ayrıldığı kadar ayrılır. Genel olarak bu hissin duygudaşlık ya da merhametin —ki onun tam zıddıdır ve her türlü gerçek doğruluk ve yardımseverliğin[528] hakiki kökenidir—alması gereken yeri aldığı söylenebilir.

Haset de merhametin zıttıdır, fakat bir başka anlamda; haset, bir diğer söyleyişle, bir başkasının felaketine duyulan zevki hasıl eden şeyin doğrudan zıttı olan bir sebep tarafından meydana getirilir. Bir yandan merhamet ve haset, diğer yandan merhamet ve başkasının felaketinden duyulan zevk arasındaki zıtlık, esas itibariyle bunları ortaya çıkaran sebep yahut vesilelere dayanır. Haset söz konusu olduğunda onu uyandıran sebebi doğrudan sonuç olarak hissederiz. Tam da bu yüzdendir ki haset, her ne kadar kınanabilir bir duygu ise de, duruma göre hâlâ bir mazeret yahut bahane kabul eder, ve genel olarak insani bir nitelik olduğu söylenebilir; halbuki başkalarının felaketinden duyulan zevk iblisçe bir şeydir, ve onun alayları cehennemin gülüşüdür.

Söylediğim gibi, başkalarının felaketinden duyulan zevk merhametin alması gereken yeri doldurur. Buna mukabil haset sadece merhameti teşvik edici bir şeyin olmadığı, veya onun tam tersine teşvik edildiği durumda kendisine bir yer bulur; ve insan sinesinde onun tam zıttı olarak teşekkül eder; ve bu yüzdendir ki buraya kadar hâlâ insani bir duygu olarak kabul edilebilir. Hatta korkarım bütünüyle ondan kendisini kurtarmış bir insana rastlamak imkânsızdır. Çünkü bir insanın kimi şeylerden yoksunluğunu bir başkasının bunlara sahip olması karşısında daha acı bir şekilde hissetmesi doğaldır, hatta kaçınılmazdır; fakat bu kendisinden daha mutlu ya da talihli

olan insana karşı içinde bir kin yahut garaz uyandırmamalıdır. Ne var ki hakiki haset de tam bu kin yahut garez duygusu üzerine oturur. Haset için bir meşruiyet yelpazesi oluşturulacaksa eğer, bir insanın kendisini böyle bir duyguya en az kaptırma ihtimali talih, veya şans, yahut bir başkasının kayırma ya da himayesinin bağışları değil, tabiatın lütufları söz konusu olması halindedir. Çünkü insanda doğuştan gelen her şey metafizik bir temele dayanır, ve daha yüksek türden bir meşruiyete sahiptir; deyiş yerinde ise bunlar ona Tanrısal kayra tarafından bahşedilmiştir. Fakat ne yazık ki hasedin en uzlaşmaz olduğu nokta da kişisel meziyetler ve üstünlükler durumudur.[529] Dolayısıyla öyle olur ki akıl hatta deha, her ne zaman ki mağrur ve cesur bir şekilde dünyayı hakir görebilecek bir konumda değildir, dünyada mevcudiyeti için özür dilemeksizin varlığını idame ettiremez.

Bir başka ifadeyle eğer hasedi uyandıran şey servet, makam-mevki ya da güç-kudret ve sair şeyler ise çoğu zaman bencillikle denetim altına alınır, ki zaman zaman yardım, nüfuz, destek, himaye, başarı ve benzeri şeylerin haset edilen kimseden umut edilebileceği, veya en azından münasebet tesis edilmesi halinde, onun üstünlüğünün yansımış ışığından şeref payesi kazanılabileceği algılanır; ve burada da bütün bu üstünlüklere bir gün haset edenin kendisinin ulaşacağı umudu vardır. Diğer taraftan, kadınlardaki güzellik, yahut erkeklerdeki akıl gibi tabiatın bahşettiklerine ve kişisel üstünlüklere yönelmiş hasedin şu veya bu türden tesellisi yahut umudu yoktur; dolayısıyla geriye bu ayrıcalık ve bağışlara sahip kişiye daha da acı ve uzlaşması imkânsız bir garez beslemekten başka bir şey kalmaz; bu yüzden tek ve biricik arzu ondan intikam almaktır.

Bu sıradan insan aklının gerçek ve doğal ifadesidir. Biz yazamazken yazan, biz konuşamazken konuşan, biz çalışamazken çalışan, biz ilerleme kaydedemezken ilerleyen insan suçlanabileceği bütün suçları üzerine toplamıştır. Lanet olsun ona!" The Times, 9 Eylül 1858.

Fakat burada haset eden kimse kendisini talihsiz bir konumda bulur; çünkü bunların ondan geldiği bilinir bilinmez bütün hamleleri hedefini şaşırır ve tesirsiz kalır. Bu sebepten ötürü o sanki gizli günahmış gibi titiz bir şekilde hissiyatını gizler, ve böylelikle farkına varmaksızın hasedinin hedefini yaralayabilmek için yöntemini gizleyip maskelemek uğruna oyunların, hilelerin, sahteliklerin iflah olmaz mucidi haline gelir. Sözgelimi güya hiç ilgilenmiyormuş gibi bir eda ile o içini yiyip bitiren üstünlükleri aldırmazlıktan gelecektir; o bunları ne görecek, ne bilecek, ne de tanık olmuş hatta işitmiş olacaktır, ve böylelikle kendisini riyakarlık sanatında

tam bir usta yapacaktır. Büyük bir kurnazlıkla parlak nitelikleri yüreğini kemiren insanı tamamen görmezden gelecek, ve o sanki tamamen önemsiz bir kişiymiş gibi davranacaktır; onu kaale almayacak, ve ara sıra hatta onun varlığını tamamen unutmuş gibi yapacaktır. Fakat aynı zamanda her şeyden evvel gizli bir tertip ile bu tür üstünlükleri kendilerini gösterme ve açığa çıkarma fırsatından yoksun bırakmaya çalışacaktır. Ardından kendi karanlık köşesinden bu niteliklere, tıpkı zehrini bir delikten fışkırtan kara kurbağa gibi tenkitle, alayla, istihza ile, iftira ile saldıracaktır. Beri yandan aynı derecede, önemsiz kişileri veya hatta aynı alanda vasat yahut berbat işleri büyük bir hararet ve heyecanla övecektir. Sözün kısası kendisini göstermeksizin başkalarını yaralayabilmek için savaş hileleriyle o tam bir Proteus[530] haline gelecektir.

Fakat bütün bunlardan eline ne geçecektir? Bütün bu hilelere karşın arif olan onu bir bakışta tanıyacaktır. Başka hiçbir şey olmasa bile hasedinin hedefinden ürkek biçimde uzak duruşu ve kaçışıyla kendi kendisini ele verecektir, ki o ne denli kusursuz biçimde yalnız kalırsa o denli göz kamaştırıcı olacaktır; ve bu sebepten ötürüdür ki güzel kızların kendi cinslerinden arkadaşları yoktur. Keza o kendisini sergilediği sebepsiz garez ile de ele verecektir—ne kadar önemsiz olursa olsun, ki çoğu kez hayalgücünün bir ürününden başka bir şey değildir, her durumda kendisini şiddetli bir patlamayla dışa vuran bir garezdir bu.

Geri kalanları, soyca oldukça yaygın ve kalabalık olmalarına karşın, her yerde karşılaştığımız tevazu övgüsüyle, basmakalıp bayağılık yararına sıradan insanlar tarafından uydurulmuş şu kurnazca erdemle tanınır. Ne var ki böyle bir erdem, bu insanların sefil durumuyla[531] sabırla ve vakarla uğraşma konusunda sergilediği zorunlulukla, sadece bunları gün ışığına çıkarır.

Bizim öz saygımız ve gururumuz için kör köşelerde gizlenip planlar yapan hasedin görüntüsünden daha pohpohlayıcı bir şey tasavvur edilemez; fakat bir insan sakın hasedin olduğu yerde garezin de kök salmış olduğunu unutmasın, hasetçi bir kimseden dost edinmemeye azami derecede dikkat etsin. Bu yüzden bizim güvenliğimiz için hasedi büründüğü kılıklardan soyup çıplak haliyle gözler önüne sermek son derece önemlidir; ve her yerde çeşitli kılıklara bürünüp her zaman incognito dolaştığından bir kimse onun hilelerini bulup çıkarmaya çalışmalıdır; yoksa daha önce söylemiştim, zehirli kara kurbağa gibi karanlık köşelerde pusuya yatacaktır. O ne merhamete ne de sempatiye layıktır; fakat onunla hiçbir şekilde

uzlaşamayacağımız için davranış kuralımız [iyi niyetle hor görmek olsun, ve bizim mutluluğumuz ve gönencimiz onun için birer azap ve işkence vesilesi olacağından onun acı ve ıstıraplarına sevinmek bizim için yeterli olsun]:

Den Neid wirst nimmer du versöhnen;
So magst du ihn getrost verhöhnen.
Dein Glück, dein Ruhm ist ihm ein Leiden:
Magst drum an seiner Quaal dich weiden.
[532]

* * *

İnsanın kötülüğe olan temayülüne bir nazar attık ve içimizi dehşetle doldurabilecek bir tablo ile karşılaştık. Fakat şimdi gözlerimizi onun varoluşunun sefalet ve ıstıraplarına çevirmeliyiz; ve farklı bir manzara ile karşılaşmayıp burada da dehşete kapıldığımızda dönüp bir kez daha onun kötülüğe olan temayülüne bakmalıyız. O zaman bunların birbirini dengelediğini göreceğiz. Eşyanın düzenindeki ezeli adaletin farkına varacağız; çünkü bizzat dünyanın kendisinin insanlığın son yargısı[533] olduğunu anlayacağız, ve neden yaşayan her şeyin varoluşunun cezasını, önce yaşayarak daha sonra ölerek ödemek zorunda olduğunu idrak edeceğiz.

Dolayısıyla malum poenae[534] malum culpaeya[535] göredir. Aynı bakış açısından insanların ekseriyetinin içimizde çoğu kez istikrah ve tiksinti uyandıran zihni yetersizliğine duyduğumuz öfkeyi de kaybedeceğiz. Dolayısıyla Budacıların adlandırdığı şekliyle bu Samsara'da, miseria humana,[536] nequitia humana[537] ve stultitia humana[538] birbiriyle tam olarak örtüşür, ve biri ne kadar büyük ise diğeri de o kadar büyüktür. Fakat özel bir uyarıcı vesilesiyle eğer bakışlarımızı bunlardan birine çevirip, onu özel olarak tetkik edersek bunun büyüklük bakımından diğer ikisini aştığını göreceğiz. Bununla beraber bu bir yanılsamadır ve onların muazzam menzillerinin [yaygınlık alanlarının] bir sonucundan başka bir şey değildir.

Bu Samsara'dır ve oradaki her şey onu ilan eder; ama sair her şeyden daha fazla insanların dünyası; ki burada ahlaki açıdan kötülük ve alçaklık [bayağılık], zihinsel açıdan yetersizlik ve ahmaklık dehşet verici düzeydedir. Bununla beraber her ne kadar oldukça ani ve kısa süreli, ve her zaman yeni ve şaşırtıcı bir şey olarak da olsa, dürüstlük, iyilik, hatta soyluluğun; keza büyük kafanın, düşünen aklın, hatta dehanın tezahürleri

görülür. Bunlar hiçbir zaman tam olarak kaybolmazlar, fakat ışık huzmesinden büyük karanlık kütleyi delip üzerimize süzülen ışınlar gibi tek tük dünyamıza düşerler. Bunları bu Samsaranın iyi ve kurtarıcı bir ilke içerdiğinin bir nişanesi olarak kabul etmeliyiz, ki onu yarıp geçmeye ve tamamını esinleyip özgürleştirmeye muktedirdir.

* * *

Etik'imin okurları bilirler, bana göre ahlakın nihai temeli Vedalar ve Vedanta'da esrarlı Tat twam asi [Bu sensin!] deyişinde kural olarak ifadesini bulmuş olan hakikattir, ki ister insan ister hayvan, her canlı varlığı kastederek söylenmiştir ve Mahavakya veya Büyük Söz denir.

Bu ilkeyle uyum içerisinde ortaya çıkan eylemler, sözgelimi hayırseverlerinki gibi, gerçekten mistisizmin temeli olarak kabul edilebilir. Safi ve halisane bir niyetle yapılan her hayır, her iyilik onu gerçekleştiren insanın dünyanın görünüşüyle doğrudan çatışma içerisinde hareket ettiğini ilan eder, çünkü o [bu görüntü içerisinde] kendisinden tamamen ayrı olarak varolan başka kimselerle özdeş olduğunun farkındadır.

Dolayısıyla her türlü çıkar gözetmez iyilik izah edilemez bir eylemdir; o bir muammadır, ve onu izah etmek için insanlar her türden varsayıma başvurmak zorunda kalmışlardır. Kant teizm [Tanrının varlığını kabul etme] için her türlü akıl yürütmeyi yerle bir ettiğinde geriye sadece birini, bu tür esrarlı eylemlere, ve bunlara benzer diğerlerine en iyi yorum ve açıklamayı getireni bırakmıştı. Bu yüzden o bunun teorik bakımdan ispatı mümkün olmayan, fakat pratik amaçlar açısından geçerliliğinden kuşku duyulmayan bir varsayım olarak kalmasına itiraz etmedi. Ne var ki bu mevzuda onun gerçekten ciddi olup olmadığına dair kuşkularımın olduğunu söylemeliyim. Çünkü ahlakı teizmin üzerine oturtmak ya da onunla desteklemek gerçekte ahlakı bencilliğe indirgemeye eşdeğerdir; her ne kadar İngilizlerin, keza toplumun aşağı kesimlerinin, ahlak için başka herhangi bir temelin mümküniyetini kavrayamadıkları doğru ise de.

Yukarıda bir insanın kendisine nesnel olarak sunulmuş başka bir bireyde kendi varlığını tanımasından söz etmiştik. Böyle bir tanıma, hiçbir kurtuluş umudu kalmamış ölümü mukadder bir insanın kendisini bilhassa başkalarının mutluluğuna büyük bir ihtimam ve gayretle adadığı ve onları kurtarmak için çalıştığı durumlarda gayet güzel ve açık biçimde gözler önüne serilir. Bu çerçeve içerisinde geceleyin bir avluda bir köpek tarafından ısırılan bir hizmetçi kızın hikâyesi iyi bilinir. Artık hiçbir kurtuluş umudu kalmamış olarak kendisini zerrece düşünmeksizin köpeği

yakalamış ve başka birisini daha ısırmaması için onu bir ahıra kapatmıştır. Keza yine Nepal'de geçmiş bir hadise vardır, ki Tischbein'in suluboya tablolarından birinde ölümsüzleştirilmiştir: Büyük bir hızla denize doğru akan lav taşkınının önünden bir oğul yaşlı babasını sırtlamış kaçmaya çalışmaktadır. Her şeyi önüne katmış sürükleyen kızgın eriyiğin ortasında ayak basabilecek sadece küçücük bir yer kaldığında baba oğluna, kendisini akıntıdan kurtarabilmesi için sırtından indirmesini emretmektedir, aksi halde her ikisi de ölüp gidecektir. Oğul itaat etmekte, ve akıntıya kapılmış giderken babasına mahzun gözlerle veda etmektedir. Bu tablosu yapılıp dondurulmuş andır.

Sir Walter Scott'ın The Heart of Midlothian'ın ikinci bölümünde ustaca tasvir ettiği tarihsel tablo da benzer bir türdendir: Orada ölüme mahkûm edilmiş iki suçludan beceriksizliği ile diğerinin yakalanmasına neden olmuş olan biri, şapelde infaz vaazından sonra beklenmedik bir gözüpeklikle gardiyanın hakkından gelerek, aynı zamanda kendi adına herhangi bir teşebbüste bulunmaksızın diğerini başarıyla özgürlüğüne kavuşturur. Hatta bilindik bir bakır oyma baskıda tasvir edilmiş tablo—ki belki de Batılı okurların itirazlarını mucip olabilir—bu aynı kategori içerisine dahil edilmelidir—sözünü ettiğim tabloda infaz edilmek üzere diz çökmüş bir asker bir bez parçasını sallayarak kendisine gelmek isteyen köpeğini korkutup uzaklaştırmaya çalışır.

Bütün bu örneklerde kendi yakın ve kesin felaketi karşısında artık kendi canını düşünmeyen, o kadar ki bütün çaba ve gayretini başka birisini kurtarmaya yöneltmiş olan bir kimseyi görüyoruz. Yok edilmekte olanın da yok olmanın kendisinin de sadece bir fenomen olduğunun; diğer taraftan ölümle karşı karşıya gelen insanın gerçek varlığına bu hadisenin ilişmediğinin ve hatta şimdi bile, eyleminin ele verdiği üzere, bu özü gayet açık biçimde tanıdığı bir başkasında, yaşamaya devam ettiğinin bilincinin bundan daha açık bir ifadesi olabilir mi? Çünkü eğer bu böyle olmamış olsaydı, ve yok edilmek üzere olan [hakiki yoklukla boğuşan] onun gerçek varlığı olmuş olsaydı, bu varlık kalan son takatinin yüksek çabasını bir başkasının mutluluğuna ve süregiden varlığına duyduğu böylesine derin bir merhamet ve alakayı sergileme uğrunda nasıl harcardı?

Bir insanın kendisinin varlığının bilincinde olabileceği iki farklı yol vardır. Bir taraftan kendisini harici olarak tezahür ettirdiğinden onun hakkında tecrübi bir sezgisel algıya sahip olunabilir. [Bu algı içinde o] neredeyse sıfır noktasına yaklaşacak kadar küçük bir şey; zaman ve mekân

söz konusu olduğunda sınırsız olan bir dünya içine bırakılmış; bu gezegen üzerinde çok kısa bir süre dolaşan ve her otuz yılda bir yenilenen insan dediğimiz milyarlarca yaratıktan sadece biridir. Diğer taraftan kendi tabiatının derinliklerine dalarak bir insan her şey olduğunun farkına varabilir; o zaman kendisinin yegâne gerçek varlık olduğunun ve ilaveten bu gerçek varlığın, sanki kendisinin bir aynasını oluşturuyorlarmışçasına, dışarıdan nesnel olarak sunulan başka varlıklarda kendisini tekrar algıladığının bilincine varır.

Bir insanın kendisinin farkına varabileceği iki yoldan birincisiyle sadece fenomen, yani principium indivituanis[539] sayesinde ortaya çıkan şey algılanır; halbuki ikincisi bir insanı doğrudan doğruya kendinde şey olduğunun farkına vardırır. Bu ilk yolla ilgili olarak Kant'ın, her ikisiyle alakalı olarak da Vedaların beni desteklediği bir öğretidir. İkinci bilgi yöntemine basit bir itirazın olduğu doğrudur. Bir ve aynı varlığın aynı zaman dilimi içerisinde farklı yerlerde, ama yine de bunların her birinde tam ve eksiksiz olabileceğinin varsayıldığı söylenebilir.

Tecrübi açıdan bu en aşikâr imkânsızlık—hatta saçmalık—olsa da, gene de kendinde şey hakkında mükemmelen doğrudur. Bunun tecrübi olarak imkânsızlığı ve saçmalığı sadece fenomenlerin principium indivituanise göre büründükleri biçim nedeniyledir. Çünkü kendinde şey, yaşama iradesi, her varlıkta, hatta en küçüğünde bile, varolmuş yahut varolmakta olan ya da varolacak olan her şeyin toplamındaki kadar eksiksiz biçimde bütün ve bölünmemiş olarak mevcuttur. Bu sebepten ötürüdür ki her varlık, hatta en küçüğü bile, kendi kendisine dum ego salvus sim, pereat mundus[540] der. Ve aslında dünyada tek bir insan teki kalmış, ve geri kalan her şey yok olmuş olsaydı bile kalan o insan teki dünyanın kendi-nde özüne zarar görmemiş ve zayi olmamış olarak hâlâ sahip olur, ve dünyanın yok oluşuna bir hokkabazlığa güldüğü gibi gülerdi. Bu sonuç per impossible karşı sonuçla dengelenebilir: eğer herhangi bir varlık, hatta en küçük olanı bütünüyle yok edilmiş olsaydı, onda ve onunla birlikte bütün dünya yok edilmiş olurdu.

Bu anlamdadır ki mistik Angelus Silesius şunları söyler:

Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;

Werd' ich zunicht, er muss von Noth den Geist aufgeben. [541]

Fakat aynı zamanda bir ölçüde benliğimizin, bilinci bizimkinden ayrı ve farklı olan başka varlıklarda varolabilmesinin doğru, yahut hiç olmazsa mümkün olduğunu kavramamıza tecrübi bakış açısı da katkıda bulunur. Bunun böyle olduğu uyurgezerlerin tecrübesiyle doğrulanır. Her ne kadar benliklerinin kimliği tam olarak korunursa da uyandıklarında az önce söyledikleri, yaptıkları, yahut başlarından geçen şeyler hakkında hiçbir şey bilmezler. Bireysel bilinç öylesine eksiksiz biçimde bir fenomendir ki aynı benlikte bile iki bilinç oluşabilir ve biri diğeri hakkında hiçbir şey bilmez.

Ne var ki yukarıdakilere benzer düşünceler bizim bu Yahudileşmiş Avrupamızda her zaman çok tuhaf görünür; fakat insan soyunun ata yurdunda böyle değildir, orada tamamen farklı bir inanç hüküm sürer. Buna göre, hatta bugün bile, sözgelimi bir cenaze toprağa verildikten sonra, rahip bütün insanların önünde ve müzik aletlerinin eşliğinde Vedalardan şu şekilde başlayan ilahiyi okur:

“Bin başı, bin gözü, bin ayağı bulunan mücessem ruh insan göğsüne kök salar ve aynı zamanda bütün yeryüzüne nüfuz eder. Bu varlık dünyadır, bu zamana kadar varolmuş ve bundan böyle varolacak her şeydir. Beslenerek gelişen ve ölümsüzlüğü bahşeden odur. Bu onun büyüklüğüdür ve dolayısıyla o en muhteşem mücessem ruhtur. Bu dünyanın unsurları onun varlığının bir bölümünü oluşturur ve diğer üç bölümü göklerdeki ölümsüzlüktür. Bu üç kısım kendilerini dünyadan (çekip) yükseltmiştir, fakat biri arkada kalmıştır, iyi ve kötü işlerin tadını tadacak ve tatmayacak olan odur” ve bu şekilde devam eder (bkz. Colebrooke, On the Religious Ceremonies of the Hindus, Asiatic Researches’in beşinci cildinde, Kalküta baskısının 345. sayfası; ayrıca onun Miscellaneous Essays’inin I. cildinin 167. sayfası).

Şimdi eğer bu türden ilahileri bizim ilahiler kitabındakilerle karşılaştıracak olursak Anglikan Kilisesinin misyonerlerinin Ganj kıyılarında nasıl olup da böylesine hazin bir başarısızlıkla karşılaştıklarına ve “yaratıcı”ları [der Macher][542] üzerine verdikleri vaazların Brahmanlar üzerinde en küçük bir etki dahi bırakmamasına artık şaşırmayız. Her kim bir İngiliz subayının kırk bir yıl önce bu insanların saçma ve arsız iddalarına cesur ve ateşli biçimde nasıl karşı çıktığını görmenin tadını çıkarmak istiyorsa şu kitabı okusun: Vindication of the Hindoos from the aspersions of the Reverend Claudius Buchanan, with a refutation of his arguments in favour of an eccclesiastical establishment in British India: the whole tending to evince the excellence of the moral system of the Hindoos;

by a Bengal officer, London, 1808. Eşi az bulunur bir dürüstlük ve açıkkalplilikle yazar burada Avrupalılarınkine nazaran Hindu öğretilerinin üstünlüklerini ele alıp tartışmaktadır. Yaklaşık seksen sayfa tutan bu küçük kitap şimdi bile çevrilmeye değer bir eserdir; çünkü Brahman dininin faydalı ve pratik etkisini, hayat ve insanlar üzerindeki tesirini bildiğim diğer bütün eserlerden daha iyi ve daha açık biçimde anlatmaktadır—rahip zümresinin kaleminden çıkma raporlardan çok farklı, ki zaten onlar sırf bu yüzden çok az itimada şayandırlar. Bu hayatlarının yarısını Hindistan'da geçirmiş olan İngiliz subaylardan işittiklerimle uyuşmaktadır. Her zaman ilk planda gelir kaynaklarını ve papazlarının tahsisatını düşünen Anglikan Kilisesi'nin Brahman dinine karşı ne kadar öfkeli ve ona karşı ne büyük bir kıskançlık beslediğini anlamak için sözgelimi birkaç yıl önce Parlamentoda piskoposların yaptıkları ve birkaç ay devam ettirdikleri gürültülü tartışmadan haberdar olmamız gerekir. Doğu Hindistanlı yetkililer bu tür durumlarda hep olduğu gibi kendilerini uzlaşmaz ve dikbaşlı göstermişler, bu piskoposlar da, sırf İngiliz yetkililer ülkenin kadim ve saygın dinine—ki Hindistan'da makul olan budur—zahiren saygı işaretleri gösterdiklerinden ötürü havlayıp durmuşlardı: Sözgelimi Tanrı suretleriyle birlikte yürüyüş alayı geçerken muhafızlar ve başlarındaki subayları dönüp alayı davullarla selamlamışlar; ayrıca Jagannatha'nın Arabasının üzeri kırmızı bir örtü ile örtülmüştü vs. Sırf bu beyleri hoşnut etmek için bu sonuncusu, bu çerçevede ortaya çıkmış olan kutsal yolculuk vecibeleriyle birlikte sona erdirildi. Bu arada saygınlıkları kendilerinden menkul bu arpalıklı ve peruklu zadegânın bu konular üzerine ardı arkası kesilmeyen homurdanmalarını; soyumuzun ilk asli dini üzerine, bugün artık kaba saba ve bayağı olarak damgalanması gereken, tam Ortaçağa yaraşır bir tarzda görüş beyan edişlerini duyuyoruz. 1845'te Lord Ellenborough'un bir zafer alayı ile Bengal'e geri dönüp, 1022'de Gazneli Mahmud tarafından yıkılmış olan Sumenaut pagodasının kapısını Brahmanlara teslim etmesini de bu zadegân yine kendilerine karşı yapılmış büyük bir hakaret olarak algılamıştı. Diyebilirim ki bütün bunlar insanı, Hindistan'da uzunca bir zaman yaşamış Avrupalıların büyük çoğunluğunun yüreklerinin derinliklerinde Brahman dinine karşı ne büyük bir eğilim duyduklarını ve Avrupa'nın toplumsal önyargılarına olduğu kadar dinine karşı da ancak omuz silktiklerini bilmiyor olamayacakları düşüncesine götürmektedir. Bir keresinde bana böyle birisi "Bütün bunlarla ilgili olarak Hindistan'da iki yıl yaşadıktan sonra ayaklarım suya erdi" demişti. Hatta bir Fransız, Avrupa'da

yaklaşık on yıl Devadassi’ye (vulgo Bayadere)[543] eşlik etmiş olan saygılı ve kültürlü bir beyefendi, ülkenin dini hakkında kendisiyle konuşmaya kalktığımda ateşli bir coşkuyla derhal Monsieur, c’est la vraie religion![544] diye bağırmıştı.

Eğer meselenin köküne inersek görürüz ki, binlerce yıldan beri olduğu gibi hâlâ halkın dinini oluşturan akıldışı ve kimi zaman tuhaf görünen Hint mitolojisi bile Upanişadların öğretisinden başka bir şey değildir. Burada öğreti halkın anlayış gücü hesaba katılarak ve gereken saygı gösterilerek simgeleştirilip, diğer bir deyişle, suretlere büründürülüp kişileştirilerek hikâyeleştirilmiştir. Anlayış gücüne ve eğitimine göre her Hindu onu ve onun ardındakileri izler, hisseder, sezinler ya da açık biçimde görür; halbuki kaba, saplantılı, dar kafalı İngiliz papazı onu putperestlik diye damgalayarak aklınca onunca alay eder ve zındıklıkla suçlar, sonra buna kendisini kaptırıp zanneder ki kazanacak tarafta sadece kendisi vardır. Buna karşılık Buda Sakya Muni’nin amacı özü kabuktan ayırmak, yüce öğretinin kendisini suret ve Tanrıların her türlü karışımından temizlemek ve onun saf özsel kıymetini avam için bile erişilebilir ve anlaşılabilir hale getirmekti. Ve bunu harikulade biçimde başardı, bu yüzden dini yeryüzündeki en kusursuz dindir ve en çok sayıda insan tarafından temsil edilmektedir. Sophokles ile birlikte diyebiliriz:

qeoéj, m°n k©n ” mhd°n Ón omo·
krßtoj tataktøsait’, °gÓ d° kaã dàca
keánwn pûpoiqa to,t’ ùpispßsein klûoj.
[545]

Aias, 767–9.

Beri yandan kimi köle ruhlu Alman filozof bozuntularının ve ayrıca lafızların ötesine geçmekten aciz, okuduğunu anlamayan doğubilimcilerin sözüm ona akılcı Yahudiliklerinin yükseklerinden Brahman dinine ve Budacılığa bakıp kendini beğenmiş bir edayla soğuk soğuk gülümsediklerini görmek fevkalade eğlendiricidir. Bu küçük adamlara, tabii Hanuman’ın soyundan gelenler aralarında bunların varlığına tahammül edebilirlerse, Frankfurt fuarındaki maymunlar güldürüsüyle sözleşme yapmalarını öneririm.

Öyle zannediyorum ki Çin hakanı veya Siyam Kralı ve diğer Asya hükümdarları Avrupa’nın büyük güçlerine ülkelerine misyoner gönderme iznini bahşedecek olurlarsa, buna ancak söz konusu Avrupa ülkesiyle eşit

haklara sahip olarak onlarınkine denk sayıda Budacı rahip gönderme izninin kendilerine tanınması koşuluyla izin vereceklerini öne sürme hakkına sahiptirler. Bunun için onlar doğal olarak daha önce o Avrupa dilinde eğitim almış olanları seçeceklerdir. İşte o zaman gözlerimizin önünde ilginç bir rekabet cereyan edecek ve kimin daha şanslı olduğunu hep beraber göreceğiz.

Bütün dünyayı kendi inancına döndürmeye çalışan Hıristiyan bağnazlığı mazur görülemez. Borneo’nun bir bölümünü sömürgeleştirip bir müddet yönetmiş olan Sir James Brooke (Borneo Racası) Eylül 1858’de Liverpool’da İncil Yayma Cemiyeti’nin, dolayısıyla misyon temsilcilerinin bir toplantısında bir konuşma yapmıştı. Orada şunları söylemişti: “Müslümanlar arasında hiçbir ilerleme kaydedemediniz, Hindular arasında hiç yol kat edemediniz, hâlâ Hindistan’a ayak bastığınız ilk gün olduğunuz yerdesiniz.” (The Times, 29 Eylül 1858.) Buna karşılık Hıristiyan misyonerler bir başka istikamette çok yararlı ve takdire şayan olduklarını gösterdiler; bunların kimisi bize Brahman dini ve Budacılık hakkında tam ve hayranlık uyandırıcı açıklamalar, kutsal kitapların aslına sadık ve doğru çevirilerini sundular; bunlar con amore olmaksızın muhtemeldir ki yapılamayacak şeylerdi. Bu seçkin insanlara aşağıdaki dörtlüğü ithaf ediyorum:

Öğretmenler olarak gittiniz oraya,
Çömezler olarak geldiniz buraya,
Düştü gizli perde örtülü anlamdan
Görünmeyen çıktı ortaya.

Dolayısıyla bir gün tüm Avrupa’nın bütün bu Yahudi mitolojisinin artıklarından arınıp kurtulacağını umut edebiliriz. Belki de Yafes’in soyundan gelenlerin oluşturduğu dil ailesine mensup halkların tekrar anayurtlarının kutsal dinlerine dönmelerinin zamanı gelmiştir; çünkü uzun bir zaman yoldan çıkıp şaşkın şaşkın dolaştıktan sonra bunlar için bir kez daha olgunlaştılar.

* * *

Ahlaki özgürlük üzerine ödüllü denememi okuduktan sonra düşünen hiç kimse böyle bir özgürlüğün doğa içinde hiçbir yerde araştırılamayacağı, bunun ancak doğanın dışında bulunabileceği konusunda kuşku içinde kalmayacaktır. Bu metafizik bir gerçektir, fakat fizik dünyada imkânsız olan bir şeydir. Dolayısıyla kişisel eylemlerimiz hiçbir surette özgür değildir;

diğer yandan her birimizin kişisel karakteri kendi özgür edimi olarak kabul edilmelidir. O bizzat böyledir, çünkü şimdi ve ebediyen böyle olmayı istemektedir. Çünkü irade kendi başına vardır, hatta tek bir bireyde ortaya çıksa bile bu böyledir: o deyiş yerinde ise aynı olanın ilk ve temel iradesini [istemesini] oluşturur, o her türlü bilgiden bağımsızdır, çünkü onu önceler. O bilgiden sadece güdülerini alır ve onunla gerçek özünü kademe kademe geliştirip kendisini bilinir ya da görünür kılar. Fakat kendisi zamanın dışında bulunan şey olarak varolduğu sürece değişmezdir. Dolayısıyla herkes şimdi ve bu zaman diliminin koşulları—ki bunlar da kendi paylarına katı zorunlulukla ortaya çıkarlar—altında varolan böyle birisi olarak asla bu zaman diliminde fiilen yapmakta olduğu şeyden başka bir şey yapamaz. Bu yüzden bir insan hayatının büyük küçük tüm olayları içinde bütün tecrübi akışı tıpkı bir saatin hareketleri gibi zorunlu olarak önceden belirlenmiştir. Aslında bu, daha önce sözü edilen, metafizik bakımdan özgür edimin bilen bilince ulaşma tarzının kendi formu olarak zamana ve mekâna sahip olan sezgisel bir algı olmasından kaynaklanır. Bu form sayesinde şimdi bu eylemin birliği ve bölünemezliği kendisini dört boyutu içinde Yeter Neden İlkesinin izini [kılavuz çizgisini] takip eden[546] bir durumlar ve olaylar dizisine ayrılmış olarak gösterir ve zorunlu[luk] olarak adlandırılan şey işte budur. Fakat sonuç ahlaki bir sonuçtur, çünkü ne olduğumuzu ne yaptığımızdan biliyoruz, tıpkı neyi hak ettiğimizi başımıza gelen [ya da duçar olduğumuz] şeyden bildiğimiz gibi.

Ayrıca bireyselliğin sadece principium indivituanise dayanmadığı ve dolayısıyla bütünüyle salt fenomenden ibaret olmadığı, fakat kendinde-şeyde, bireyin iradesinde kökleştiği de yine bunun doğal sonucudur; çünkü onun karakterinin kendisi bireyseldir. Ne var ki burada onun kökünün ne kadar derine gittiği meselesi bu çerçeve içinde cevaplandıramayacağım sorulardan biridir.

Ancak bu çerçeve içerisinde Platon’un bile kendince her bir insanın bireyselliğini kendi özgür edimi olarak tanımladığını hatırlamak önemlidir, çünkü o her bir kimseyi ruhgöçü sayesinde nasılsa o şekilde yüreğinin ve karakterinin sonucu olarak doğmuş gösterir (Phaidros, c. 28. Yasalar, k. x, bl. 106, ed. Bip.). Hatta Brahmanlar bile kendi paylarına doğuştan gelen karakterin değişmez kesinliğini masalla karışık bir dille, Brahma her bir insanı yaratırken yapacaklarını ve katlanacaklarını hayatının çaresiz takip edeceği istikamete göre alnına yazılı karakterlerle kazıdığını söyleyerek dile getirirler. Kafatası kemiklerinin dikişe benzeyen çentikli ek yerlerinde onlar

bu yazıyı görürler. Bunun muhtevasının onun daha önceki yaşam ve eylemlerinin bir sonucu olduğunu söylerler. (Bkz. Lettres édifiantes et curieuses, 1819 ed., c. VI, s. 149, vd. VIII, s. 135.) Bu aynı derin kavrayış öyle görünüyor ki kişinin hayatıyla ilgili her şeyin önceden takdir edilmiş olduğu yolundaki Hıristiyan (hatta Pauloscu) dogmanın temelini oluşturur.

Yukarıdaki ilkenin bir diğer sonucu, ki genellikle tecrübi olarak teyit edilir, zihinsel olduğu kadar ahlaki, her türlü hakiki meziyetin sadece fiziki ya da deneysel değil, aynı zamanda metafizik bir kökene de sahip olduğudur. Dolayısıyla bunlar a posteriori değil, fakat a priori olarak verilirler; bir başka deyişle kazanılmış değil, doğuştandırlar ve dolayısıyla sadece fenomende değil, fakat kendinde şeyde kökleşmişlerdir. Bu sebepten ötürü aslında herkes ancak doğasında, bir başka söyleyişle, doğuştan getirdiği mizaçta zaten geri döndürülemez biçimde sabitleşmiş olan şeyi yapar. Düşünsel yeteneklerin eğitime gereksinim duyduğu bir gerçektir, nasıl ki doğanın birçok ürünü, eğlenceli ya da yararlı olmaları için yönlendirmeye gereksinim duyuyorsa. Fakat nasıl ki burada yönlendirme ya da eğitim orijinal malzemenin yerini tutamıyorsa, orada da böyledir. Bu sebepten ötürü salt kazanılmış, öğrenilmiş ya da zorla benimsetilmiş, dolayısıyla gerek düşünsel, gerekse ahlaki, a posteriori olan bütün nitelikler aslında hakiki değil, cevheri-muhtevası olmayan boş birer görünüştür. Bu nasıl ki doğru metafiziğin bir sonucu ise tecrübeyi derinden kavrayan bir kavrayışın da söyleyeceği bundan farksızdır. Hatta bu herkesin fizyonomiye ve herhangi biçimde sivrilmiş insanların dışsal görünümüne ve onun doğuştan sahip olduğu yeteneklere atfettiği büyük değer ve dolayısıyla onları görmeye dönük önüne geçilmez istekleri ile de doğrulanır. Doğal olarak sığ ve—ki sebepsiz değildir—bayağı tabiatlar, yoksun oldukları her şeyin zamanla kendilerine geleceğini güvenle umut edebilmek[547] için, karşı görüşte olacaklardır. Dolayısıyla bu dünya sadece zafer ve yenilgi ödüllerinin bundan sonraki dünyada dağıtıldığı bir savaş alanı değil, fakat bizzat kendisi her bir kimsenin erdemlerine göre beraberinde ödül ve utançlarını getirdiği son mahkemedir; ve ruhgöçü öğretisini vazettikleri kadarıyla Brahman dini ve Budacalık bundan farklı bir şey bilmez.

* * *

Bir zamanlar sık sık soruluyordu: Yabanda yalnız başına büyümüş ve birbiriyle ilk kez karşılaşmış olan iki insan ne yapar? Hobbes, Pufendorf ve Rousseau bu konuda birbirlerine ters cevaplar verdiler. Pufendorf birbirlerini sevgiyle karşılayacaklarına inanıyordu; Hobbes tam tersine

birbirlerine hasmane duygular içinde olacaklarını düşünüyordu; Rousseau ise birbirlerinin yanından sessizce geçip gidecekleri fikrindeydi. Her üç görüş de hem doğru hem yanlıştır; çünkü tam da burada bireylerin doğuştan sahip oldukları ahlaki mizacın ölçülemez farklılığı kendisini bunların deyiş yerinde ise kural ve ölçüsüne sahip olmamızı gerektirecek kadar açık bir ışıkta gösterecektir. Çünkü öyle kimseler vardır ki bir insanın görüntüsü en derin varlıkları içinde derhal düşmanlık hisleri uyandırır ve onlar "ben-değilim" diye feryat ederler. Öyleleri de vardır ki bu görüntü derhal dostane ilgi ve duygudaşlık hisler uyandırır; ve bunların hakiki tabiatları "yine ben!" diye feryat eder. Bu ikisi arasında sayısız derece ve kademe vardır. Fakat bu temel noktada bu kadar esaslı biçimde farklı olmamız gerçekten büyük bir muamma ve hatta sırdır. Bastholm adında bir Danimarkalının Historische Nachrichten zur Kenntniss des Menschen im rohen Zustande başlıklı kitabı bizim ahlaki karakterimizin a priori doğası üzerine birçok farklı gözlem için malzeme sunar. Ulusların zihinsel gelişiminin ve ahlaki iyiliğinin kendilerini birbirlerinden tamamen bağımsız olarak gösterdiğini, çoğu kez biriyle karşılaşırken diğerinin izine bile rastlanmadığını görmek kendisini şaşırtır. Bunu ahlaki iyiliğin, gelişimi zihinsel eğitime dayanan düşünmeden değil, fakat doğrudan, tabiat ve mizacı doğuştan olan ve bizatihi kültürle ilerleme kaydetme kabiliyetine sahip olmayan iradenin kendisinden kaynaklandığını göz önünde bulundurarak açıklamalıyız. Daha sonra Bastholm ulusların çoğunu ahlaken düşük ve kötü diye vasıflandırır; buna karşılık belli vahşi kabilelere, sözgelimi Savu Adası sakinlerine, orta ve güneydoğu Sibirya ile Palu adaları yerlilerine ait pek çok hayranlık uyandırıcı genel karakteristiğin olduğunu bildirmek zorunda kalır. Ardından neden bazı kabilelerin görülmedik derecede iyi, komşularınınsa neden kötü olduğu sorununu çözmeye kalkışır. Öyle görünüyor ki bu ahlaki nitelikler babadan devralındığı [kalıtsal olarak geçtiği] için yukarıda sözü edilen durumlarda tecrit edilmiş böyle bir kabilenin tek bir aileden ve neticede kesinlikle iyi bir adam olan aynı atadan gelmesinden ve bu soyun kendisini saf ve temiz tutmasından hareketle açıklanabilir. Nitekim devlet borçlarının reddedilmesi, talan ve çapulculuk vb. gibi sıkıntı verici birçok durumda, İngilizler sık sık Kuzey Amerikalılara atalarının suçluların oluşturduğu bir İngiliz sömürgesinin kurucuları olduklarını hatırlatırlardı, her ne kadar bu onların ancak küçük bir bölümü için doğru olsa da.

* * *

Her insanın bireyselliğinin (yani bu belirli zekâsıyla bu belirli karakterinin) tıpkı derine işleyen bir boya gibi, en büyüğünden en küçüğüne kadar bütün eylemlerini ve düşüncelerini belirlemesi ve neticede bir insanın hayatının bütün akışı, bir başka söyleyişle, onun iç ve dış tarihinin bir başkasınınkinden böylesine esaslı biçimde farklı olduğunun ortaya çıkması harikulade bir şeydir. Nasıl ki bir bitkibilimci tek bir yapraktan bütün bitkiyi tanıyor ve Cuvier[548] tek bir kemikten bütün havyanı oluşturuyorduysa, bir insanın tek bir karakteristik eyleminden de onun karakterinin doğru bir bilgisine ulaşabiliriz. Dolayısıyla bu ölçüde, hatta bu eylem sıradan önemsiz bir şeyle ilgili olsa bile onu[n karakterini buradan hareketle], aslında bu durumda hepsinden daha sağlıklı ve doğru olarak oluşturabiliriz; çünkü önemli şeylerde insanlar daha dikkatli ve ihtiyatlıdırlar, halbuki sıradan, önemsiz şeylerde çok fazla düşünmeksizin kendi doğa[l eğilim]lerini takip ederler. Seneca'nın düşüncesinin nedeni de budur: Argumenta morum ex minimis quoque licet capere (ep. 52).[549] Eğer bir kimse bu tür şeylerde doğru ve adil hislerin yüreğine yabancı olduğunu mutlak anlamda keyfi ve bencilce davranışıyla gösteriyorsa, gereken güvenlik önlemini almaksızın ona tek bir kuruş bile emanet etmemeliyiz. Zira kim inanır ki mal mülk ile ilgili olmayan diğer bütün meselelerde kendisinin her gün doğru ve adil olmadığını gösteren, paçavra haline gelmiş bir ceketin deliklerinden dışarı sırıtan kirli bir gömlek gibi, her yerde dizginsiz bencilliği günlük hayatın küçük işlerinde su yüzüne çıkan bir kimsenin—kim inanır böyle bir kimsenin meum ve tuum[550] konusunda adalet saikinin dışında başka bir dürtü olmaksızın onurlu ve haysiyetli davranacağına?

Her kim ki küçük ölçekte laubalidir, büyüğünde günahkârdır.[551] Her kim ki küçük karakter özelliklerini göz ardı eder, söz konusu karakterin ne olduğunu önemli işlerde büyük zararla öğrendikten sonra ancak kendisini kınamak zorunda kalır. Bu aynı ilkenin bir gereği olarak, olur da sıradan önemsiz şeylerde bile, kötü, art niyetli ya da bayağı bir karakteri ele verecek olurlarsa, sözümona bu iyi dostlarla bağlarımızı derhal koparmalıyız; bunu onların kendilerini göstermek için sadece fırsat kollayan büyük ölçekteki alçakça hilelerine karşı kendimizi korumak için yapmalıyız. Aynı şey hizmetçiler için de geçerlidir; hiçbir zaman şunu aklımızdan çıkarmamalıyız, hainler arasında olmaktansa yapayalnız olmak evladır.

İnsanlar hakkında her türlü bilginin temeli ve ilk dersi şu sarsılmaz kanaattir: Bir insanın davranışını yönlendiren şey esas itibariyle ve bir bütün olarak onun muhakeme yeteneği ve verdiği buyruklar değildir. Dolayısıyla kimse sırf şöyle ya da böyle olmayı istediği için, şu ya da bu kimse değildir, bu istek ne kadar keskin ve güçlü olursa olsun bunun bir önemi yoktur; onun eylemleri doğuştan getirdiği ve değişmez olan karakterden kaynaklanır, güdülerle daha yakın ve özel biçimde belirlenir ve dolayısıyla bu iki etkenin zorunlu sonucudur. Bu itibarla bir insanın davranışını bir gezegenin yörüngesine benzetebiliriz. Bu yörünge ona verilmiş olan teğet halindeki [tangential] enerji ve güneşinin hareketinden kaynaklanan merkezcil bir güçle belirlenir. Bunlardan ilki onun karakterini, ikincisi ise güdülerin etkisini temsil eder. Çekim gücüyle sınırlı olsa da gerçek anlamda hareketin kaynaklandığı teğet halindeki güç, metafizik olarak alındığında, kendisini söz konusu cisimde dışa vuran irade olduğu kadarıyla, bu neredeyse bir benzetmeden daha fazlasıdır.

Şimdi bu iradeyi anlamış olan kimse gerçekte gelecek herhangi bir durumda yapacağımız şeye dair asla bir tahminden daha fazlasına sahip olmadığımızı da görür, her ne kadar çoğu kez bunu bir karar [ya da bir niyet] olarak görsek de. Diyelim ki bir kimse bir teklif dolayısıyla, tam bir dürüstlükle ve hatta kendi isteğiyle, henüz geleceğin sınırları içinde bulunan koşulların gerçekleşmesine bağlı olarak bir şeyi yapmanın sorumluluğunu üstüne almıştır. Ama onun bu yükümlülüğü yerine getireceği, doğası, verdiği söz kendi başına ve bir söz olarak her zaman ve her yerde kendisi için yeterli bir saik olacak çapta bir doğa olmadıkça hiçbir surette kesin değildir. Çünkü bu söz, onuruna duyduğu saygının bir sonucu olarak, onun üzerinde dışarıdan bir zorlama olarak hükmünü icra eder. Fakat bundan ayrı olarak onun bu şartların gerçekleşmesi koşuluyla yapacağı şey yine de, karakterine ve o zaman etkisi altında olduğu harici koşullara dair doğru ve kesin bir bilgiden hareketle basitçe ama herhalde kusursuz kesinlikle önceden öngörülebilir. Tabii bu, onu zaten benzer bir durum içinde görmüşsek, çok daha kolaydır; çünkü o şaşmaz bir kesinlikle, tabii ki her zaman, bu koşulları ilk durumda zaten doğru ve tam olarak bildiğini varsayarak, ikinci kez de yine aynı şeyi yapacaktır. Zira sık sık dikkat çektiğim gibi, causa finalis non movet secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum[552] (Suarez, Disputationes metaphysicae, Disp. xxiii, Bölüm 7 ve 8). Dolayısıyla ilk defasında onun bildiği ya da anladığı şey o zaman onun iradesi üzerinde müessir olamaz. Nitekim bir iletken

maddenin aktivitesine yalıtkan bir cisim engel olduğunda elektrik akımı durur. Karakterin değişmezliği ve ondan kaynaklanan eylemin zorunluluğu damgasını, kararlılık, sağlamlık, cesaret ve o anın talep ettiği diğer niteliklerden yoksun olduğu için, kimi durumlarda davranması gerektiği gibi davranmamış olan kimsenin üzerine görülmedik bir açıklıkla vurur. Daha sonra o eyleminin yanlış istikametini görür ve samimi biçimde pişman olur ve belki de kendi kendine der: “Evet, eğer bunu tekrar yapmam istenseydi, farklı davranırdım!” Kendisinden tekrar istendiğinde aynı şey olur ve gene daha önce davrandığı gibi davranır—büyük şaşkınlığına rağmen.

Shakespeare’in oyunları genellikle bize söz konusu hakikatin en iyi misalini sunarlar; çünkü o baştanbaşa bununla doludur ve onun derin sezgiye dayalı bilgeliği her sayfada in concreto bunu dile getirir. Gene de şimdi buna dair bir misal vereceğim. Burada o özel bir açıklıkla ama kasıtsız ve yapmacıksız olarak bunu ortaya koyar, çünkü o hakiki bir sanatçı olarak asla kavramlardan hareket etmez. Tam tersine o bunu sırf doğrudan ve sezgisel olarak kavradığı biçimiyle psikolojik hakikatin gereğini yerine getirmek için yapar. Çünkü o azınlığın buna dikkat kesilerek gerekince anlayıp anlamayacağı ile ilgilenmiyordu ve bir gün Almanya’da budala ve ahmak takımının, oyunlarını basmakalıp, orta malı ahlaki düşünceleri örneklemek amacıyla yazdığını enikonu açıklamaya kalkacaklarından en küçük bir kuşkusu yoktu.

Burada öncelikle aklıma gelen Northumberland Dükü’nün karakteridir. Bunun, üç tragedyada tamamlandığını ve hiçbirinde ana karakter olarak ortaya çıkmadığını görürüz. Tam tersine o sadece, on beş perdeye dağıtılmış birkaç sahnede görünür; dolayısıyla bütün dikkatimizle okusak bile bu kadar geniş pasajlara dağıtılarak çizilmiş karakteri ve onun ahlaki kimliğini kolaylıkla gözden kaçırabiliriz; her ne kadar şair bunu sıkı sıkıya göz önünde tutarsa da. Her yerde bu Dükü soylu şövalyelere yaraşır bir vakar ile gösterir ve buna uygun bir dil kullanır ve ara sıra onun ağzından çok güzel ve hatta yüce pasajlar dökülür. Çünkü Shakespeare iblisi siyaha boyamaktan hoşlanan ve çizdiği karakterin ahlaken tasvip edilip edilmediğini bizzat sözlerine aksettiren [ya da sözleriyle ihsas ettiren] Schiller’in yaptığını yapmaktan uzaktır. Ama Shakespeare ve ayrıca Goethe’de herkes sahnede ve konuşurken, hatta şeytanın kendisi bile olsa, mükemmelen haklıdır. Bu bakımdan Goethe ve Schiller’in çizdiği Alba Dükü üzerine yapılacak bir karşılaştırma kastettiğim şeyi açıklar.

Northumberland Dükü'yle daha II. Richard'da tanışırız, burada Krala karşı, kendisine aynı zamanda kişisel olarak yaltaklandığı (II. Perde, 3. Sahne) ve daha sonra IV. Henry ismiyle Kral olan Bolingbroke lehine karışıklık çıkarmak amacıyla gizli anlaşma fikrini ilk ortaya atan odur. Bir sonraki sahnede kraldan söz ederken basitçe Richard dediğinden dolayı azarlanır, ama o oradakileri başka bir maksatla değil, sırf kısalık uğruna böyle söylediğine temin eder. Çok geçmeden sinsi ve karmaşık konuşması Kralı teslim olmaya ikna eder. Bir sonraki sahnede tahttan feragat ettiği esnada Krala karşı öyle bir sertlik ve küçümseme ile davranır ki mutsuz ve kırılmış hükümdar bir kez daha sabrını kaybeder ve bağırır: "İblis, cehenneme gitmeden cehennem azabını yaşattın bana!" Ve oyunun sonunda yeni Krala önceki hükümdarın bağlılarının vurulmuş kafalarını Londra'ya gönderdiğini bildirir.

Bir sonraki tragedya olan IV. Henry'de bu kez yeni Krala karşı bir fesat ve tertip hazırlar. Dördüncü perdede isyancıların birleşip ertesi günün büyük savaşı için hazırlandıklarını ve sadece onu ve birliklerini sabırsızlanarak beklediklerini görürüz. Nihayet ondan kendisinin hasta olduğunu, fakat güçlerini başka kimseye emanet edemeyeceğini bildiren bir mektup gelir; fakat onlar çekilmeyip cesurca devam edecek ve saldırının üzerine yiğitçe gideceklerdir. Giderler de, fakat yokluğuyla hatırı sayılır derecede zayıflarlar; sonunda tamamen yenilirler, önderlerinin çoğu ele geçirilir, kendi oğlu, kahraman Hotspur Galler Prensi'nin eliyle öldürülür.

Takip eden oyunda, IV. Henry'nin ikinci bölümünde, oğlunun ölümü karşısında onu öfke ve hiddet dolu olarak intikam duygusunu vahşi biçimde dışa vurduğunu görürüz. Dolayısıyla ayaklanmayı yeniden canlandırır ve isyan önderleri tekrar toplanır. Şimdi dördüncü sahnede olduğu gibi büyük savaşı vermek ve sadece onun kendilerine katılmak için ulaşmasını beklemek zorundadırlar, derken bir mektup gelir. Mektupta yeterli kuvveti toplayamadığını ve şimdilik İskoçya'da güvenli bir yer arayacağını bildirir; ama yine de onlara bu kahramanca maceralarında yürekten büyük başarı diler. Bunun üzerine tutulmayan bir anlaşmaya bağlı olarak Krala teslim olurlar ve böylece akıbetleri tam bir hezimet olur.

Dolayısıyla karakter akli tercih ve düşünüp taşınma eseri olmaktan uzak olduğu için, aklın davranışla ilişkisi güdüleri iradenin önüne resim halinde getirmekten [canlandırmaktan] fazlası değildir. Fakat o zaman da böyle bir akıl, verili karakter üzerinde güdülerin etkisiyle uyum içinde, hayatın aldığı doğrultuya seyirci ve tanık olmaktan öteye gidemeyecektir; ve hayatın

bütün olayları kaçınılmaz olarak, aslında çalışan bir saatin hareketleriyle aynı zorunlulukla gerçekleşir. Bu konuda okurlarıma “İrade Özgürlüğü” üzerine [Über die Freiheit des menschlichen Willens 1839] ödüllü denememi salık veririm. Burada iradenin her münferit eylemde bütünüyle özgür olduğunu iddia eden bu ayak direyici yanılsamanın gerçek anlamını ve kökenini izaha kavuşturdum ve bu suretle onun etkin nedenine işaret ettim. Burada bu doğal yanılsamaya dair aşağıda yapılacak teleolojik açıklamadaki nihai nedeni buna eklemekle yetineceğim.

Aslında insanın anlaşılır karakterine (ki akılla salt kavranılışı onun hayat akışı ya da özgeçmişidir) ait olan özgürlük ve özgünlük her münferit eylemin doğal parçası olarak görünür; ve dolayısıyla her münferit eylemde deneysel bilinç için özgün olan şey görünüşe göre her zaman yeniden geçekleştirilir. Bu suretle hayat akışı içinde insan mümkün en büyük ahlaki nouqûthsiji[553] alır; böylece o karakterinin bütün çirkin yanlarının tam olarak bilincine varır. Vicdan her işe “farklı bir şekilde davranabilirdin” yorumuyla eşlik eder, her ne kadar bunun gerçek anlamı “Farklı bir kişi de olabilirdin” olsa da.

Şimdi bir yandan karakterin sabit ya da değişmez doğası, diğer yandan, herkesin birbiri ardına içine yerleştirildiği olayların gerçekleşmesindeki katı zorunluluk göz önünde bulundurularak her bir insanın hayat akışı A’dan Z’ye tam bir kesinlikle belirlenir. Ama gene de bir kimsenin hayat yolunun, [geçirdiği] gerek öznel gerekse nesnel değişiklikler itibariyle, bir başkasınınkinden kıyas kabul etmez derecede daha mutlu, daha soylu ve daha kıymetli olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla her türlü adalet fikrini bir kenara bırakmak istemiyorsak eğer, bu bizi Brahman ve Buda dininde sorgulanmaksızın kabul edilen şu varsayıma götürür: herkesin hükmü altında olduğu nesnel koşullar gibi beraberinde götürdüğü öznel koşullar da önceki hayatın ahlaki sonucudur.

Kesinlikle felsefi spekülasyonlarla ilgilenmez görünen Machiavelli emsalsiz zekâsının nüfuz edici keskinliğiyle aşağıdaki derin düşünce ürünü yargıya ulaşmıştı: böyle bir yargı belirli karakterler ve güdüler söz konusu olduğunda bütün eylemlerin gerçekleştiği genel zorunluluk hakkında sezgisel bir bilgiyi gerektirir. Machiavelli “Clitia” komedyasının prologuna şöyle başlar: “Se nel mondo tornassino i medesimi uomini, come tornano i medesimi casi, non passarebbono mai cento anni, che noi non ci trovassimo un altra volta insieme, a fare le medesime cose, che hora.” (Eğer dünyada aynı olaylar tekrar ettiği gibi aynı adamlar geri dönseydi şimdi yapmakta

olduğumuzla tam olarak aynı şeyi hep birlikte bir kez daha tekrar yapmadan yüzyıl asla geçmezdi.) Bununla birlikte onu buna Augustinus'un De civitate dei, lib. XII, c. 13'de söylediklerinin bir kalıntısı götürmüş görünür.

Eskilerin fatumu, eÜmarmûnhsi meydana gelen her şeyin illiyet zinciriyle [birbirine] sıkı sıkıya bağlı olduğu ve bu yüzden kaçınılmaz zorunlulukla meydana geldiği, o nedenle geleceğin şimdiden mükemmelen tayin edildiği,[554] geçmişte ne kadar değiştirilebildiyse gelecekte de ancak o kadar değiştirilebileceği yolunda bilincimizin eriştiği kesinlikten başka bir şey değildir. Eğer burada magnetik arıgörü[555] ve ikinci görüş imkânını bir tarafa bırakırsak geleceğe dair önbilgi eskilerin kaderci mitoslarındaki efsanevi bir şey olarak görülebilir. Boş konuşma ve ahmakça hilelerle temel kadercilik [der Fatalismus] hakikatini bir kenara bırakmaya çalışmak yerine onu açık biçimde anlamaya ve tanımaya çalışmalıyız; çünkü bu sır ve muammalarla dolu varoluşumuzu anlamak için bize önemli bir veri sağlayan kanıtlanabilir bir hakikattir.[556]

Yazgı[557] ve kadercilik öz itibariyle birbirinden farklı şeyler değildir, fakat sadece insan eylemlerinin dışarıdan gelen verili karakteri ve belirleniminin, ilki söz konusu olduğunda bilgili, ikincisi söz konusu olduğunda ise bilgisiz bir varlıktan kaynaklanması bakımından farklıdırlar.[558]Fakat her iki halde de sonuç aynıdır: olması gereken olur. Buna karşılık bir ahlaki özgürlük fikri asli kökensellik[559] fikrinden koparılamaz. Çünkü bir varlığın bir başkasının eseri, ama yine de istemesi ve eylemesi bakımından özgür olması sözle ifade edilebilen ama düşünceyle anlaşılamayan bir şeydir. Dolayısıyla onu kim yokluktan varlığa çağırmışsa onun gerçek doğasını, bir başka söyleyişle, ilinek ve niteliklerinin tümünü yaratan ve belirleyen de odur. Zira kimse asla bir şey, yani her bakımdan ve bütün nitelikleri itibariyle belirlenmiş bir varlık yaratmaksızın yaratmada bulunamaz. Fakat bu şekilde belirlenmiş olan niteliklerden ardından onun bütün açılımları ve eylemleri zorunlulukla cereyan eder, çünkü bunlar sahneye çıkan ve ortaya çıkmak için dışarıdan vesile ya da uyarıcıya gereksinim duyan nitelik ve ilineklerden başka bir şey değildir. Bir insan nasılsa o şekilde hareket etmek zorundadır; dolayısıyla kusur ve erdem onun eylemlerine değil, fakat gerçek doğasına ve varlığına izafe edilir.

Bu yüzden teizm ile insanın ahlaki sorumluluğu birbiriyle bağdaşmaz, zira böyle bir sorumluluk her zaman gerçekte bu sorumluluğun çekim merkezi olan insanın yaratıcısına düşer. İnsanın ahlaken özgür olduğunu varsayarak boş yere bu iki bağdaşmazlık arasında bir köprü oluşturulmaya

çalışılmıştır, ama bu köprü her defasında çökmektedir. Özgür varlık ilk ve asli olmalıdır. Eğer iredemiz özgür ise aynı zamanda asli ve temel mahiyette olmalıdır; ve tersi. Bu iki kategoriyi birbirinden ayırmaya çalışmış olan Kant öncesi dogmatizm tam da bu iki özgürlüğü, kozmoloji için ilk dünya-nedeninin, ahlak ve teoloji için insan iradesinin özgürlüğünü varsaymaya zorlandı. Dolayısıyla Kant'ta bile hem üçüncü hem dördüncü karşıtlık özgürlük ile ilgilidir.

Diğer taraftan benim felsefemde eylemlerin katı zorunluluğunun açıkça ve basitçe tanınması iradenin kendisini bilgisiz varlıklarda dahi açan şey olduğu öğretisiyle uyum içindedir.

Aksi halde yani eğer bireysel eylemin böyle bir özgürlüğü gerçekten olmuş olsaydı ve bu diğer her eylem kadar kesin biçimde zorunluluğun sonucu olmamış olsaydı, eylemlerindeki açık zorunluluk bunu istemenin karşısına yerleştirirdi.[560] Öte yandan daha önce gösterdiğim gibi irade edimlerinin zorunluluğuyla ilgili bu aynı öğreti insanın varlığının ve doğasının, özgürlüğünün, yani iradesinin eseri olmasını ve dolayısıyla bu sonuncunun kendiliğinden meydana gelmesini[561] zorunlu kılar. O nedenle gösterdiğim gibi karşı varsayıma göre her türlü sorumluluk ortadan kalkacak ve tıpkı maddi dünya gibi manevi dünya da dışındaki kurucusunun kendi eğlencesi için harekete geçirdiği bir makineden ibaret hale gelecektir. Dolayısıyla hakikatlerin her biri birbiriyle bağlantılıdır, yekdiğerine gereksinim duyar ve yekdiğerini destekler, halbuki yanlış her köşede birbirinin ayağına takılır ve birbirini devirir.

* * *

"Über die Grundlagen der Moral" başlıklı denememin §. 20. paragrafında ahlak eğitiminin davranış üzerinde gösterebileceği etkinin doğasını ve sınırlarının ne olduğunu yeterince ele alıp incelemiştim. Her ne kadar düstur ya da öğretinin etkisinden daha güçlü ise de örneğin etkisi de esas itibariyle buna benzerdir ve bu yüzden kısa bir çözümlemeyi hak eder.

Örnek öncelikle önleyerek ya da teşvik ederek etkisini gösterir; bir insanı yapmak istediği şeyi yapmadan bırakmaya sevk ettiğinde söz konusu olan bu ilk etkidir. Nitekim o başkalarının bunu yapmadığını görür ve gördüğünden genel olarak bunun doğru ve makul olmadığı, dolayısıyla kendisine, malına mülküne veya onuruna zarar getireceği sonucunu çıkarır. Buna bağlı kalır ve bunun kendisini bağımsız araştırma zahmetinden kurtardığını memnuniyetle görür. Ya da onu yapmaktan geri durmamış olan

birinin bundan ötürü başına kötü şeylerin geldiğini görür. Bu korkutucu, caydırıcı örnektir.

Öte yandan örneğin iki farklı yönden yüreklendirici ve teşvik edici bir etkisi vardır. Nitekim onun etkisi bir kimseyi yapmadan bırakmak isteyeceği, ama yapmaktan geri durmanın kendisine pahalıya mal olabileceğini ya da başkalarının gözünde kendisine zarar verebileceğini gösterecek bir şeyi yapmaya sevk edebilir. Ayrıca örneğin etkisi onu yapmak istediği bir şeyi yapmaya, ama bu zamana kadar tehlike ya da ayıplanma ve kınanma korkusuyla yapmaktan geri durduğu şeyi yapmaya teşvik edebilir; bu ayartıcı ya da baştan çıkarıcı örnektir.

Son olarak örnek bir kimsenin dikkatini başka türlü hiç gözüne çarpmayacak bir şeye çekebilir. Bu durumda örneğin etkisi aşikâr ki ilk bakışta sadece akıl üzerindedir; burada irade üzerindeki etki ikincildir ve gerçekleştiğinde de özgün bir yargı edimiyle ya da örneği koyan insandaki özgüvenle ortaya çıkacaktır. Örneğin bütün bu çok güçlü etkisi, kural olarak insanın, kendi yolunu kendi başına araştıramayacak kadar küçük bir yargı gücüne ve çoğu kez az bilgiye sahip olmasından kaynaklanır; dolayısıyla o gönüllü olarak başkalarının ayak izlerini takip eder.

Bu yüzden herkes bu iki nitelikten ne kadar yoksunsa o kadar örneğin etkisine açık olacaktır; dolayısıyla çoğunluğun kılavuz yıldızı başkalarının örneğidir ve onların bütün davranışları, ister önemli ister önemsiz meselelerde olsun, salt taklit ya da öykünmeye indirgenebilir; onlar en küçük meseleyi dahi kendi yargılarına göre karara bağlayıp çözüme kavuşturmazlar. Bu nedeni onların düşünmenin her türünden duydukları ürküntü ve kendi yargılarına kökleşmiş güvensizlikleridir. Aynı zamanda insandaki bu şaşırtıcı güçlü taklit eğilimi onun maymunla akrabalığının da kanıtıdır. Taklit ve alışkanlık insanların eylemlerinin çoğunun zorlayıcı güdüsüdür.

Bununla birlikte örneğin müessir olmasının biçimi her bir kişinin karakteriyle belirlenir; dolayısıyla aynı örnek birinde ayartıcı bir etkiye sahip olabilirken, diğerinde caydırıcı veya önleyici bir etkiye sahip olabilir. Daha önce var olmayıp zaman içinde kökleşen belli toplumsal uygunsuzluklar bize bunu kolayca gözlemleme fırsatı sunar. Böyle bir şeye ilk kez dikkat edildiğinde biri düşünecektir: “A, nasıl buna göz yumulabilir? Ne kadar bencil, ne kadar düşüncesizce! Kesinlikle bunun gibi bir şeyi yapmayı asla aklımın köşesinden geçirmeyeceğim”; ama öbür tarafta bir düzinesi düşünecektir: “A, o bunu yapıyor, öyleyse ben de yapabilirim!”

Ahlaki açıdan düstur gibi örnek de kesinlikle medeni ya da hukuki gelişmeyi teşvik edebilir, ama daha iyi için bir iç değişimi değil, gerçekten ahlaki olan budur. Çünkü o her zaman sadece kişisel bir güdü olarak ve dolayısıyla bu türden güdülere duyarlılık varsayımına bağlı olarak etkili olur. Fakat bir karakterin, gerçek ve hakiki, ama yine de her zaman ancak doğuştan ahlakiliğini belirleyen şey, onun baskın biçimde şu tür bir güdüye mi yoksa bu tür bir güdüye mi duyarlı olduğudur.

Örnek genel olarak iyi ve kötü karakteristiklerin ortaya çıkmasını teşvik eden bir araç işlevi görür; ama onları oluşturmaz. Dolayısıyla burada bile Seneca'nın sözleri geçerlidir: velle non discitur.[562] İyi kötü bütün gerçek ahlaki niteliklerin doğuştan olduğu öğretisi, Brahman dininin ve Budacılığın ruhgöçü öğretisine Yahudilikten daha iyi uymaktadır. Ruhgöçü öğretisine göre kişinin iyi ve kötü işleri tıpkı gölgesi gibi onu bir hayattan diğerine takip eder; halbuki Yahudilik insanın anlaşılmaz bir liberum arbitrium indifferentiae[563] sayesinde ve dolayısıyla akli düşünme sonucunda, bir melek mi, bir şeytan mı yoksa bu ikisinin arasında yer alan başka bir şey mi olmak istediğine karar vermek için dünyaya ahlaken sıfır olarak gelmesini gerekli kılar.

Bütün bunları gayet iyi biliyorum, ama zerrece aldırdığım yok, çünkü benim tek ölçütüm var, o da hakikattir. Ben felsefe profesörü değilim, bu yüzden mesleğimin her şeyden evvel Yahudiliğin temel fikirlerini, her ne kadar bunlar her türlü felsefi bilginin yolunu ebediyen tıkıyorlarsa da, doğrulamaktan ibaret olduğunu kabul etmiyorum. "Ahlaki özgürlük" adı altında liberum arbitrium indifferentiae felsefe profesörlerinin en gözde oyuncağıdır, ki biz bunu onlara—bu zeki, dürüst ve samimi beylere bırakmalıyız.

IV

ESTETİK

SANATIN DERİN DOĞASI ÜZERİNE [564]

Arthur Schopenhauer

Sadece felsefe değil fakat aynı zamanda güzel sanatlar da aslında varoluş meselesinin çözümü için çalışır. Çünkü bir kere dünyanın safi tefekkürüne kendisini veren her ruhta, her ne kadar gizli ve bilinçsiz de olsa, eşyanın, hayatın ve varoluşun hakiki doğasını anlama arzusu uyanmıştır. Zira esasen akıl için, bir başka deyişle iradenin emellerinden [peşinde koşup durduğu şeylerden] kendisini kurtarmış ve bu yüzden saflaşmış olan bilmenin öznesi için alakaya değer olan sadece budur; nasıl ki salt birey olarak bilen özne için iradenin emelleri ve amaçları yegâne alakaya değer şeyler ise.

Bu sebepten ötürü eşyanın her safi nesnel, dolayısıyla her sanatsal kavranışı, hayatın ve varoluşun gerçek doğasının başka bir dışavurumu, “Hayat nedir?” sorusuna bir başka cevaptır. Her hakiki ve başarılı sanat eseri bu soruyu kendi tarzında sessizce ve vakur bir şekilde cevaplandırır. Fakat bütün sanatlar tefekkürün soyut ve ağır başlı dilini değil, sadece naif ve çocuksu sezgi dilini konuşurlar; dolayısıyla cevapları kalıcı bir evrensel bilgi değil, gelip geçici bir imgedir.[565] Bu itibarla sezgi bakımından her sanat eseri, her resim, her heykel, her şiir, tiyatrodaki her sahne bu soruya cevap verir. Müzik de bu soruyu, haddi zatında bütün diğerlerinden daha esaslı bir şekilde cevaplar, mutlak doğrudanlıkla anlaşılabilir, ama yine de akıl melekemizin diline çevirisi kabil olmayan bir dille olduğu için, her türlü hayat ve mevcudiyetin en iç, en derin doğasını dile getirir. Dolayısıyla diğer bütün sanatlar hep birlikte soruyu soranın önünde bir sezgi imgesi yahut sureti tutarlar ve derler ki: “Bak işte; hayat bu!” Verdikleri cevap doğru olabilirse de her zaman tam ve nihai değil, ancak geçici bir tatmin sunarlar. Çünkü her zaman ilke-kural yerine sadece bir parça, bir örnek sunarlar, ancak kavramın evrenselliği içerisinde sunulabilecek bütünü değil. Bu yüzden kavram için ve dolayısıyla tefekkür için ve soyut olarak bu soruya bir cevap vermek felsefenin işidir, ki işte bu yüzden kalıcı ve bütün zamanlar için tatmin edicidir. Ayrıca burada felsefe ile güzel sanatlar arasındaki ilişkinin neyin üzerine oturduğunu görüyoruz ve buradan

hareketle bu ikisine olan kabiliyetin, eğilimi ve ikincil meseleler bakımından farklı olsalar da, hangi ölçüde ve nereye kadar esaslı biçimde aynı olduğunu çıkartabiliriz.

Bu itibarla her sanat eseri bize gerçekten hayatı ve şeyleri hakikatte nasılsalar öyle [gerçekte oldukları haliyle] göstermeye çalışır; fakat hayat ve hayattaki şeyler nesnel ve öznel olumsallıkların sisi nedeniyle herkes tarafından doğrudan kavranılamaz. Sanat bu sisi dağıtır.

Şairlerin, heykeltıraşların, resim yahut grafik sanatçılarının eserleri genellikle kabul edilmiş derin bir bilgelik hazinesi ihtiva eder, bunun tek nedeni şeylerin bizatihi kendilerinin özlerine-doğalarına ait bilgeliğin bunlarda dile gelmesidir. Sözünü ettiğimiz sanatçıların eserleri şeylerin söylediklerini sadece açıklama ve daha saf tekrarlarla yorumlarlar. Bu yüzden şiir okuyan yahut sanat eserini temaşa ve tefekkür eden herkes, hiç şüphe yok, kendi kaynaklarından bu bilgeliğin ışığa çıkmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla o sanat eserini ancak kabiliyeti ve kültürü elverdiği nispette anlar, nasıl ki derin bir denizde her denizci iskandilini ipinin uzunluğunun yetişeceği derinliğe kadar gönderirse. Herkes bir resmin önünde, onun konuşup konuşmayacağını, konuşacaksa kendisine ne söyleyeceğini görmek için bekleyerek bir prensin huzurunda durduğu gibi durmalıdır; ve prensin huzurunda olduğu gibi kendisi ona hitap etmemelidir, çünkü o zaman ancak kendisini işitecektir.

Bütün bunlardan her türlü bilgeliğin resim yahut grafik sanatlarına ilişkin eserlerde kesinlikle içerildiği, ama ancak bilkuvve olarak [virtualiter] yahut üzeri örtülü olarak [implicite] içerildiği sonucu çıkar. Buna mukabil felsefe aynı bilgeliği gerçek [actualiter] ve açık hale [explicite] getirmeye çabalar; bu anlamda şarap karşısında üzümler ne ise bu sanatlar karşısında felsefenin durumu da odur. Onun sağlamayı vaat ettiği şey, deyiş yerinde ise, zaten elde edilmiş olan açık bir kazanç, sağlam ve kalıcı bir mülkiyet olacaktır, halbuki sanatın başarılarından ve ürettiği eserlerden elde edilen sadece her zaman yeniden üretilecek olan kazançtır. Fakat bunun için cesaret kırıcı taleplerde, sadece onun eserlerini üretecek olanlar için değil, fakat ondan zevk duyacak olanlar için de gerçekleştirilmesi güç taleplerde bulunur. Bu yüzden onun halka açık yanı küçük kalır, halbuki sanatların bu yanı çok geniştir.

Bir sanat eserinden zevk almak için gerekli olduğunu söylediğimiz seyircinin yukarıda zikredilen işbirliği kısmen, her sanat eserinin ancak hayalgücü aracılığıyla müessir olabileceği gerçeğine dayanır. Bu yüzden

sanat eseri düşgücünü harekete geçirmeli, heyecanlandırmalıdır, dolayısıyla muhayyile asla işin dışında tutulamaz ve hareketsiz bırakılamaz. Bu estetik etkinin koşuludur ve dolayısıyla güzel sanatların tümünün temel bir kuralıdır. Fakat buradan sanat eseri aracılığıyla doğrudan duyulara her şeyin değil, fakat sadece hayal gücünü doğru yola sevk etmek için gerekli olan kadarının verilebileceği sonucu çıkar. Bir şey ve aslında nihai şey her zaman atlanmalıdır [geri bırakılmalıdır]. Hatta yazar bile okuyucunun düşünmesi için bir şeyi her zaman geri bırakmalıdır, çünkü Voltaire'in gayet haklı olarak söylediği gibi: Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire.[566] Fakat buna ilave olarak sanatta en iyi olan doğrudan duyulara verilmeyecek kadar ruhi-manevi olandır; o seyircinin hayalgücünde doğmalı-uyanmalıdır, her ne kadar bunu sanat eserinin doğurması gerekiyorsa da. Büyük ustaların taslaklarının çok kere tamamlanmış resimlerinden daha etkileyici olmalarının sebebi budur.

Elbette buna bir başka üstünlük katkıda bulunur, o da şudur, bunlar kavrayış anında tek bir darbe ile tamamlanırlar, halbuki bitmiş resim ancak zekice düşünüp taşınma ve sürekli tasarlamanın [iteklediği] sürekli çaba ile meydana getirilir, çünkü ilhamın resim tamamlanıncaya kadar devam etmesi mümkün değildir. Temel estetik yasasından hareketle düşündüğümüzde balmumu figürlerin neden hiçbir zaman estetik etki hâsıl edemediği ve bu yüzden gerçek güzel sanat eserleri olmadıkları da izah edilebilir, her ne kadar tam da onlarda tabiat taklidi en yüksek dereceye ulaşabilirse de. Dolayısıyla heykel renk olmaksızın safi biçim sunar; resim rengi verir, ama biçimin safi görünüşünü sunar; bu yüzden her ikisi de seyircinin hayalgücüne hitap eder. Halbuki balmumu figür her şeyi, biçimi ve rengi aynı zamanda sunar; buradan gerçekliğin görünüşü doğar ve hayalgücü devre dışı kalır. Diğer taraftan şiir, haddizatında sadece hayalgücüne seslenir ve onu sadece sözcüklerle harekete geçirir.

Amaca dair uygun bilgiye sahip olmaksızın sanat araçlarıyla keyfi bir şekilde oynama her sanatta acemiliğin-beceriksizliğin temel ayırd edici özelliğidir. Böyle bir beceriksizlik kendisini hiçbir şeyi taşımayan dayanaklarda, amaçsız [helezoni] sütün başlıklarında, çıkıntılarda ve kötü mimari tasarılarında, berbat müziğin amaçsız gürültüsü eşliğinde anlamsız oyunlar ve figürlerde, çok az ya da hiçbir anlamı olmayan tekerlemeli şiir kafiyelerinde ve benzeri durumlarda gösterir.

Daha önceki bölümden[567] ve benim sanat hakkındaki genel görüşümden anlaşılmış olmalı ki sanatın amacı dünyanın idealarının

(Platoncu anlamda, ki idea sözcüğü için kabul ettiğim yegâne anlamdır bu) bilgisinin gelişmesine yardım etmektir. Fakat idealar esas itibariyle sezgisel, dolayısıyla tam belirlenimleri bakımından tüketilemez bir şeydir. Bu nedenledir ki böyle bir şeyin iletilmesi ancak sezgi yolu üzerinde cereyan edebilir, ki bu sanatın yoludur. Dolayısıyla her kim ki bir ideanın kavranışıyla dopdoludur, sanatı iletişiminin aracı olarak seçtiğinde doğru yoldadır. Buna mukabil safi kavram tamamen belirlenebilir bir şey, o itibarla tüketilir bir şey, belirli biçimde düşünülmüş bir şeydir, ki bütün muhtevasına uygun olarak soğuk ve duygusuz biçimde sözcüklerle iletilebilir. Şimdi böyle bir şeyi bir sanat eseri aracılığıyla iletmeyi arzulamak çok yararsız dolaylı bir yoldur; esasen bu az önce tenkit ettiğim amaç hakkında bilgi sahibi olmaksızın sanat araçlarıyla amaçsızca oynamaya dahildir. Bu yüzden tasavvuru safi, belirli kavramlardan neşet etmiş bir sanat eseri her zaman özgünlükten uzaktır.

Plastik sanatlara ait bir eseri düşünürken veya bir şiiri okurken ya da bir müzik parçasını dinlerken eğer belirli, sınırlı, soğuk, duygusuz kavramın ışıldadığını görürsek ve neticede sanatın zengin kaynaklarının tümüyle bu eserin nüvesi olan kavram ortaya çıkarsa, dolayısıyla eserin umumi tasavvuru sadece bu kavramın sarih bir şekilde düşünülmesine dayanıyor ve bu itibarla onun iletilmesiyle tamamen tükeniyorsa, öfke ve kızgınlık içerisinde ondan nefret ederiz, çünkü aldatılmış olduğumuzu, ilgi ve dikkatimizin istismar edildiğini duyumsarız. Bir sanat eserinin uyandırdığı izlenimden ancak üzerine bütün derin düşünme çabamıza karşın bir kavramın açıklığına-belirliliğine indirgeyemediğimiz bir şeyi ardında bırakması halinde bütünüyle tatmin oluruz. Safi kavramlardan türeyen bu melez kökenin işareti bir sanat eserinin yaratıcısının, daha onun üzerine çalışmaya girişmezden önce, huzura-vücuda getirmek istediği şeyi açık sözcüklerle ifade edebilmesidir; çünkü o durumda bütün amacına bu sözcüklerin bizatihi kendisiyle ulaşması mümkün olurdu. Bu yüzden, günümüzde sık sık teşebbüs edildiğine tanık olduğumuz üzere, Shakespeare veya Goethe’nin bir şiirini, iletilmesi bütün şiirin gayesi olduğu zannedilen soyut bir hakikate indirgenmeye çalışıldığında, yapılan iş saçma olduğu kadar değersiz kıymetsiz bir iştir de. Tabiatıyla sanatçı eserini tertip ve tanzim ederken düşünmelidir, fakat ancak düşünülmezden önce seziş gücüyle algılanmış olan bu fikir iletildiğinde çağrışım ve uyarım gücüne sahip olur ve böylelikle ölümsüz ve yok edilemez hale gelir.

Dolayısıyla daha önce zikrettiğimiz ressamların taslakları gibi tek darbede vücuda getirilmiş eserin, ilk kavrayışın ilhamı bakımından kusursuz olduğuna ve deyiş yerinde ise bilinçsiz biçimde çizildiğine işaret etmekten geri durmayacağız; tıpkı bütünüyle düşünülmeksizin ve sanki tamamen ilhamla gelen melodi gibi; ve son olarak içinde bulunulan anın derin bir şekilde hissedilmiş haleti ruhiyesinin ve civardaki şeylerin insan ruhu üzerinde bıraktığı izlenimin sanki, vezin ve kafiyesi hiçbir zorlama olmaksızın kendiliğinden gerçekleşen sözcüklerle gayriihtiyari bir şekilde gürül gürül aktığı kelimenin gerçek anlamında lirik şiir, safi şarkı gibi. Derim ki bütün bunlar araya tefekkürün, düşünüp taşınmanın hiçbir türden karışımının girmediği, kendinden geçiş anının, ilhamın, dehanın özgür sevki tabisinin saf eseri olmanın büyük üstünlüğüne sahiptirler. Bu yüzden bunlar tepeden tırnağa, gerek muhteva gerekse biçim bakımından zevk ve hoşnutluk vericidir ve husule getirdikleri etki yavaş yavaş düşünüp taşınarak vücuda getirilmiş en büyük sanat eserlerinin etkisinden hedefini bulma bakımından daha şaşmazdır.

Bütün bunlarda, sözgelimi büyük tarihsel resimlerde, uzun epik şiirlerde, büyük operalarda vb. düşünme, tasarlama ve ölçüp tartarak seçme önemli bir rol oynar. Anlayış, teknik beceri, bilindik şeyler burada dehanın kavrayışının ve ilhamının bıraktığı boşlukları doldurmalıdır ve her türden gerekli yardımcı çalışma gerçekte yegâne halis ve göz alıcı kısımların harcı olarak [eserin] içinde gizli bulunmalıdır. Bu türden bütün eserlerin, ki bunun tek istisnası çok büyük ustaların (sözgelimi Hamlet, Faust, ve Don Juan operası gibi) en kusursuz şaheserleridir, bunlardan alınan hazzı bir ölçüde sınırlayan yavan ve usandırıcı bir şeyin karışımını kaçınılmaz olarak neden içerdiğini bu izah eder. Messiad, Gerusalemme Liberata, hatta Paradise Lost ve Aeneis bunun kanıtlarıdır; ve Horatius şu cüretkâr yorumda bulunur: Quandoque dormitat bonus Homerus.[568] Fakat bunun böyle olması genelde insanın kabiliyet ve istidatlarının sınırlılığının bir sonucudur.

Faydalı sanatların anası zorunluluktur; güzel sanatların anası ise bolluk ve mebzuliyettir. Babalarına gelince ilki anlayışa, ikincisi dehaya sahiptir, ki bizatihi bu sonuncusu da bir tür bolluk, iradenin hizmeti için gerekli olan miktarın ötesinde bilme gücünün bolluğudur.[569]

SCHOPENHAUER'İN TARİH GÖRÜŞÜ [570]

H. J. Ausmus

Schopenhauer'in tarih görüşünün zaman zaman Hegel'in tarih felsefesinin eriştiği şöhrete karşı duyulan mesleki kıskançlığın bir sonucu olarak şekillendiği ileri sürülür.[571] Paul Gottfried Hegel'e karşı savaşı nedeniyle Schopenhauer'in, Die Welt als Wille und Vorstellung'un 1817'de I. cildinin yazımıyla neredeyse yirmi yıl sonra II. cildinin yazımı arasında, tarihin doğası üzerine görüş ve fikirlerini değiştirdiğini iddia etti. I. ciltte Schopenhauer'in tarihçileri matematikçilerle aynı derecede bilim emekçileri olarak tanımladığı söylenir; halbuki II. ciltte tarih "bilim" statüsünden salt "bilme" (Wissen) düzeyine indirilmiştir. Böylece Gottfried Schopenhauer'in "oklarını nefret edilen bir rakibe, ardından rakip düşünce sistemine ve son olarak bu sistemin temelini oluşturan ana varsayımlara, yani tarihsel ilerleme düşüncelerine ve gerçekliğin akli doğasına"[572] yönelttiği sonucuna varmıştır. Bu tür yorumların yanlış olduğunu ve Schopenhauer'in tarih anlayışının bazı müspet yönler içerdiğini düşünüyorum.

Elbette Schopenhauer bir "şarlatan" olduğunu düşündüğü Hegel'e karşı sövgü ve hakaret içeren saldırılarda bulunmuştur. Schopenhauer yaşlandıkça ve Hegelcilik daha popüler hale geldikçe Schopenhauer'in Hegel felsefesine saldırısının şiddeti kesinlikle artmıştır. Ne var ki Schopenhauer'in tarihin doğasıyla ilgili görüşünü Hegelci düzmeciliğe karşı artan suçlamalarıyla eşzamanlı olarak değiştirdiği sonucuna varılamaz. I. Ciltte Schopenhauer matematik ne kadar bilimse tarih de o kadar bilimdir demez.

Yeter Neden İlkesi Üzerine başlıklı denemede, farklı bilimlerde ana kılavuz çizgisinin bu ilkenin şu ya da bu biçimi olduğunu göstermiştim; aslında bilimlerin en uygun tasnifi belki de buna göre yapılabilir. Fakat, daha önce söylediğim gibi, bu kılavuz çizgiye göre yapılan her açıklama sadece izafidir. Bu şeyleri birbirine göre açıklar, fakat peşinen varsaydığı şeyi her zaman açıklanmamış olarak bırakır. Sözgelimi bu matematikte mekân ve zamandır; mekanikte, fizikte, kimyada bu madde, nitelikler, asli güçler, doğa yasalarıdır; bitki ve hayvanbilimde bu türlerin farklılığı ve

hayatın kendisidir; tarihte düşünce ve irade karakteristiklerinin tümüyle birlikte insan soyudur. Bu hepsinde her bir durumda uygulama için uygun form içinde Yeter Neden İlkesidir.[573]

Kısaca tarih ve matematik disiplinleri, her ikisi de Yeter Neden İlkesine dayandığı kadarıyla bilimdir (Wissenschaft). Ama bu tarihin matematik "kadar" bilim olduğu anlamına gelmez. Daha sonra Schopenhauer "Tarih olayların silsilesini takip eder; onları [Yeter Neden İlkesinin dördüncü biçimi olan] güdülenme yasasına göre çıkardığı kadarıyla pragmatiktir"[574] der. O zaman soru: Schopenhauer'e göre Yeter Neden İlkesiyle açıklanamaz olan nedir? olur. Ve cevap gayet basittir: iradenin kendisi dışında, her şey açıklanabilir.

Ortaya çıkan ikinci soru Schopenhauer'in bilimle (Wissenschaft) kastettiği şeydir. Bunu da I. ciltte açığa kavuşturur:

Ancak bir objeler türü hakkında soyut olarak tam bir bilgi edinmeyi kendine iş edinen kimse bilimi önüne yüksek bir gaye olarak koyar. O bu türü ancak bir kavramla seçebilir; dolayısıyla her bilimin başında şeylerin toplamından bir parçasının aracılığıyla düşünüldüğü ve bu bilimin kendisi hakkında soyut olarak tam bir bilgi vaat ettiği bir kavram vardır. […] Onun [yani bilimin] takip ettiği, genelden özele [tümelden tikele], bu bilgi yolu onu sıradan akli bilgiden [Wissen] ayırır. Dolayısıyla bilimin temel ve karakteristik özelliği sistematik biçimdir.[575]

Dolayısıyla tarih sadece tikellerle uğraşır ve bu bakımdan Yeter Neden İlkesini ve güdülenme ilkesini varsayar. Ancak Rönesans veya Aydınlanma gibi belli tarih dönemlerini keyfi biçimde verilmiş isimlerle oluşturduğu kadarıyla tümellerle uğraşır. Ya da Schopenhauer'in yazdığı gibi: "Tarih… aslında [tümellere] sahip değildir, çünkü ondaki tümeller sadece ana dönemlerin ana hatlarıyla incelenmesine dayanır. Ne var ki bunlardan münferit hadiseler çıkarılamaz; bunlar ötekilere ancak zamana göre tabi olurlar ve kavrama göre onlarla eşgüdüm içerisindedirler."[576] Schopenhauer, şaşırtıcı olmasa gerektir, Gottfried'in neredeyse ikinci ciltten aktardığı aynı sözcükleri I. ciltte kullanır: "Dolayısıyla tarih, kurallara sıkı sıkıya bağlı kalındığında, akli bir bilgidir [Wissen] fakat bir bilim [Wissenschaft] değildir."[577] Buna karşılık, ve aynı sayfada, Schopenhauer "matematiğin her bakımdan bir bilim olduğunu"[578] söyler. Tarih Yeter Neden İlkesini öngördüğü için bu bakımdan bir bilimdir; fakat tikelleri tümellere bağlamadığı için yöntembilimsel olarak bir bilim değildir.

Bu çözümlemeden çıkan sonuç gayet açıktır: Schopenhauer’in tarih fikri Hegel ile rekabeti neticesinde doğmamış fakat—her ne kadar bu tarih anlayışının şekillenmesine açıkça katkıda bulunmuşsa da—daha başından itibaren felsefesinin içinde bir şube olarak var olmuştur. Ayrıca Schopenhauer tarih araştırmasını bütünüyle karalamamıştır. Tarihte hem bir metodoloji hem de bir ontoloji olarak kusur bulmaya eğilimli olduğu doğrudur ve ilerleme düşüncesinin savunucularını “kötü Hıristiyanlar” ve “çağdaş Pelagiusçular” diye eleştirmiştir. Ancak tarih disiplininden elde edilebilecek müspet bir değerin olduğuna yine de inanıyordu. Sözgelimi tarihin görevinin geçmişi “dünyanın genel enkazından” kurtarmak olduğunu savunur.[579] Bu hüviyetiyle tarih en saygın disiplindir, çünkü akıl melekesi insan teki için ne ise insan soyu için de tarih odur.[580] Tarihçinin görevi insanlığın ortak tecrübelerini canlı tutmaktır ve bunu yaparak tarihçi bize hastalığımızı hatırlatmakta yardımcı olur. Bir tarih bilgisi olmaksızın insan bir hayvan kadar aptal ve düşüncesizdir; bu bilgi sayesinde insan kendisinin dünyanın tümünün bir parçası olduğunun farkına varabilir. Dolayısıyla Hegel için olduğu gibi Schopenhauer için de küçükevren büyükevreni yansıtır ve kendi bilinci içinde insan teki insan soyunun bütün tarihini yansıtır.[581] Her insan tekinin her eylemi ve bu eylemin mukabil güdülenimi tarihsel anlamdan yoksun değildir, çünkü “hepsinde ve hepsiyle insanlık İdeesi kendisini gittikçe daha fazla açar.”[582] Halkların ortak eylemleri ve onların güdülenmeleri—ki genel olarak her yerde aynıdır—milletin tarihini oluşturmak için birleşirler: “Bir millet tamamen kendisinin bilincine ancak tarihle varır.”[583] Dolayısıyla tarihçinin ulusunun ve insan soyunun akli ben-bilincini sürdürmek gibi ahlaki bir sorumluğu vardır. Bu tarihçinin alanının herhangi türden bir ırkçılıkla sınırlandığı anlamına gelmez, çünkü tarihin “sorunu bir bütün olarak insanların geçmişte yapıp ettikleri, ilkeler bütünü de güdülenme yasasıdır”.[584] Ve insan doğasına dair derin bir kavrayışa sahip olan, karakterlerinin güdelenmelerini duygudaşlıkla tasavvur edebilen ve “tarihi sanatçının gözleriyle”[585] kavrayabilen—bütün banları en iyi şekilde yapabilen tarihçiden başkası değildir.

Schopenhauer iki tür tarihin olduğunu savunuyordu. Siyaset ve kurumlar tarihi bir “ıstırap öyküsü”dür, insanların kötü işlerinden, sürekli mücadele ve savaşlardan ibarettir—bir ıstırap, sahtekârlık ve “korkunç en masse kıyım”lar sicilidir. Edebiyat ve sanat tarihi daha hoş ve sakindir—her

ne kadar o da sürekli bir yanılgı tarihi ise de. Müzik alanından bir deyim kullanarak Schopenhauer, her iki tarih türünün “temel kalın sesi”nin felsefe tarihi olduğunu iddia eder: “Bu sebepten ötürüdür ki doğru anlaşıldığında felsefe, her ne kadar işleyişi bakımından çok yavaş ise de, en güçlü türden maddi bir kuvvettir. Bir dönemin felsefesi bu yüzden onun tarihinin temel kalın sesidir.”[586] Dolayısıyla iyi bir tarihçi olmanın önşartı felsefe tarihini bilmektir. Bu açıdan bakıldığında tarihçi ortak hafızadaki bağlaç boşluklarını dolduran “tersine dönmüş peygamber”dir.[587] Tarihçi bu görevi yerine getirmek için sadece veri toplayıp onları zaman dizinsel bir sıra içerisine koymakla kalmaz, fakat tarihinde insanın soyundan, inancından, renginden veya coğrafi konumundan bağımsız olarak doğası gereği her zaman ne olduğunu göstererek yazmakta olduğu şeye dair ahlaki bir yargıda da bulunur. Bunu yaparken tarihçi “olan”ın “olması gereken” şey olduğu yolundaki yanlış varsayımdan uzak durur, daha doğru ve uygun olanı, parti, devlet, kilise ve dünyayı sorgulama ve yargılama konumunu benimser; çünkü “dünya olmaması gereken bir yer”dir.

Schopenhauer düşüncesinde felsefe ve tarih ilişkisi ile ilgili doğru bir perspektife ulaşmak için Hegel düşüncesinde olduğu gibi Schopenhauer düşüncesinde de dinin toplumsal bilincin temeli olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir.[588] En temel varsayımlarından birinin, insan bir animal metaphysicumdur önermesinin üzerine, metafiziğin iki aklileşme: Din ve felsefe düzeyinde gerçekleştiği iddiasını oturtur. Din felsefenin sensu proprio söylediği şeyi sensu allegorico söyler: “Düz bir çizginin kendisine yakın muhtelif eğri çizgiler karşısında durumu ne ise, felsefenin de dinler karşısındaki durumu odur: Çünkü o dinlerin farklı kılıklar altında gösterdiği ve dolambaçlı yollardan ulaştığı şeyi sensu proprio dile getirir ve dolayısıyla ona doğrudan ulaşır.”[589] Sözün kısası felsefe mitossuz dindir, din ise her toplumun temelidir: “Şu halde inanç birliğinin her devletin toplumsal düzeniyle ne kadar yakından irtibatlı olduğunu görüyorsunuz. İnanç her yerde yasaların ve devletin esas teşkilat yapısının dayanağı ve dolayısıyla toplumsal dokunun da temelidir. Eğer din hükümet otoritesi ve yöneticinin saygınlık ve şöhreti lehine ağırlığını koymamış olsaydı bunların varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı.”[590]

Eğer din toplumun temeliyse, o zaman tarih bu dini temelin çeşitli tezahürlerinden başka bir şey olmayacaktır. İsimler, tarihler ve yerler farklı olabilir, fakat özü itibariyle bütün insan eylemleri değişkenlik göstermez. Schopenhauer’in Herodotos’un okunmasıyla ilgili yorumu sadece bu

çerçeve içerisinde anlaşılmalıdır, çünkü Schopenhauer'e göre ve ilerleme fikrinin taraftarlarına karşıt olarak tarihin mottosu: Eadem, sed aliter (aynı, ama başka türlü) olmalıdır.[591] Bu anlamda Schopenhauer "dünyevi" bir süreç olarak değil, fakat "dini" bir hareket olarak anlaşılan ve genellikle tarihin dünyevileşme süreci diye adlandırılan şeye bağlıydı. Bu süreç içerisinde, hem Hegel hem Nietzsche'nin kabul ettiği gibi, biçimsel din dili zaman içinde yavaş yavaş daha az dini olmayan daha yeni bir lügate dönüşmektedir.[592] Bu yüzden Schopenhauer ilerlemeciliğin taraftarlarını "çağdaş Pelagiusçular" ve dolayısıyla "kötü Hıristiyanlar"[593] olmakla suçlayabilir. Schopenhauer her ne kadar "dünyevileşme" sözcüğünü kullanmamışsa da, devletin Ortaçağ kilisesinin yerini aldığı, daha önce teolojinin üstlendiği işi kadim dinlerin büyük hakikatlerinin korunmasını amaç edinen felsefenin devralmasının gerekli olduğu "türdeş olmayan bir çağ"a geçişten söz etmiştir.[594] Bu durumda tarih, aynı cam parçacıklarını içeren fakat farklı biçimlenişte bir kaleydoskop veya renk cümbüşüne benzer.

Hegel ve Schopenhauer arasındaki kimi benzerliklere karşın—Gottfried'in doğru olarak işaret ettiği gibi—Hegel'in ilerleme düşüncesi için sunduğu karmaşık metafizik doğrulamayı Schopenhauer'in nasıl eleştirdiğini ve teolojik temellendirme üzerine oturan Tanrı fikrinin tarihselleştirilmesine neden karşı çıktığını anlamak yine de mümkündür. Schopenhauer'in Hegel'in görüşünü Kierkegaard'ınkini hatırlatan köklü bir varoluşsallık açısından reddettiği vurgulanmalıdır. Schopenhauer'e göre geçmiş ve gelecek, sadece hayalgücünde vardır, "sadece şimdi her zaman varolan, sağlam ve değişmez kalandır".[595] Dolayısıyla Schopenhauer "bütün bir ebediyetin, bir başka söyleyişle, sonsuz bir zamanın şimdiye dek zaten geçtiği ve bu yüzden olabilecek ya da olması gereken her şeyin zaten olmuş olması gerektiği"[596] gibi gösterilerek Hegel'in tarih felsefesinin kolaylıkla bertaraf edilebileceğine inanıyordu. Bu yüzden Schopenhauer alaycı biçimde, eğer ilerleme düşüncesi doğruysa insan soyunun yoluna daha erken koyulmamış olmasının büyük bir talihsizlik olduğunu ileri sürer.

SCHOPENHAUER'İN NIETZSCHE

ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

[597]

G. N. Dolson

Ekim 1865 ile Ağustos 1867 arasındaki bir dönemde, o zaman henüz Leipzig Üniversitesi'nde bir filoloji talebesi olan Friedrich Nietzsche bir eskici dükkânında Die Welt als Wille und Vorstdlung'un bir nüshasını buldu.[598] Kitap kendisi için yeniydi ve hemen onu alıp eve götürdü. Okuyup bitirdiğinde Schopenhauer bir tilmiz daha kazanmıştı. Öğretiyi yeni benimsemiş birisinin heyecan ve gayretiyle Nietzsche tuttuğu bu yeni yol için taraftarlar aramaya başladı. Dostlarının inançlarını değiştirmede başarılı oldu ve hep birlikte rehberlerine saygıda kusur etmeyen bir topluluk oluşturdular. Eğer birisi bir sıkıntıyla karşılaşsa, diğerleri Schopenhauer'in eserlerinden uygun pasajlarla derhal imdadına yetişiyordu. İnceleyip araştırdıkları bir öğretiler toplamasından ibaret değildi. Schopenhauer onlar için ideal filozofun ete kemiğe bürünmüş hali, neredeyse kişisel ilişkiye girdikleri bir dosttu. Daha sonra Nietzsche Bâle'de filoloji kürsüsüne geçtiğinde açık niyeti Schopenhauer felsefesinin ruhunu filolojiye aşılamaktı.[599] Unzeitgemässe Betrachtungeni [Mevsimsiz Düşünceler] yazmaya başladığında, bunlardan birine Schopenhauer als Erzieher [Eğitimci Olarak Schopenhauer] başlığını verdi ve burada Schopenhauer'in kendisi için ne anlama geldiğini göstermeye çalıştı. Deneme Schopenhauer'in teorilerini tekrarlamaktan çok, Nietzsche'nin kendi ifadesiyle, onun "fizyolojik etkisi"nin[600] bir tasviridir. "Bir filozofun önemi," der, "kendine özgü öğretilerinden çok gerek kitaplarında gerek hayatında sergilediği örneğe dayanır; çünkü bir filozof sadece büyük bir düşünür değil, fakat samimi ve hakiki bir insandır ve Schopenhauer bu güçlü nitelikler bakımından seçkindir." O insanlara hayatın ne anlama geldiğini ve gerçek bir kültürün temellerinin ne olduğunu gösterir. O insanlara, her bir ruhun dışarıdan gelen tesirlerle rahatsız edilmeksizin kendi hayatını yaşamasını, kendi yolunu özgürce belirlemesini, bunun için de kişinin çevresinden kaynaklanan önyargılardan kurtulmasını öğretir.[601] Bağımsızlığı onu mümkün en iyi eğitimci (Erzieher) yapar. Ondan insanlar asıl olanın mutluluk olmadığını, hayatın amacının soylu bir kültürün

yerleştirilmesi ve dehanın vücuda getirilmesi olduğunu öğrenebilirler. Bütün deneme öylesine coşku dolu bir ruhla kaleme alınmıştır ki okur ister istemez Schopenhauer'in felsefe tarihindeki en büyük isimlerden biri olduğunu hissedecektir. "Ben," der, Nietzsche, "ondan daha ilk sayfayı okuduktan sonra bütün yazdıklarını okuyacağını ve söylediği her sözü dinleyeceğini bilen Schopenhauer okurlarından biri olmuştum".

Kendi sistemi daha belirgin bir şekle büründükten sonra Nietzsche ustasına duyduğu derin ve içten sadakati terk etti, hatta Schopenhauer'in bir zamanlar kendisi için sahip olduğu derin anlamın açıklamasının kendi doğasında bulunacağını hissetmeye başladı. Tilmizlik gayretiyle kendi fikirlerini başka sözcüklerle ifade etti, hatta Schopenhauer'in formlarından yararlanırken dahi onlara farklı bir muhteva yükledi. Bu bakımdan Nietzsche'nin erken görüşlerine ve onları biçimlendiren etkileri karşı adil davranıp davranmadığından kuşku duyulabilir. Bir zamanlar herhangi birisinin felsefesini kabul ettiğine inanmayı kolay bulmayacak kadar düşünsel özgürlüğe tutkuyla bağlıydı. Ne var ki kitaplarının tanıklığı kendi aleyhinedir ve Schopenhauer'in etkisinin gerçek ve önemli bir etki olduğunu varsaymakta bir sakınca yoktur. Çözülmesi gereken sorun onun varlığıyla değil, fakat daha çok doğrultusu ve kapsamıyla ilgilidir.

Nietzsche'nin felsefesi gelişiminin farklı aşamalarında öylesine farklı özellikler sergiler ki kronolojik bir düzenlemesi yapılmadan görüşlerinin incelenmesi neredeyse imkânsızdır. Yazıları kolaylıkla üçe ayrılabilir ve bu üç dönem sergilediği farklı açılar bakımından estetik, düşünsel ve ahlaki olarak adlandırılabilir. Her biri yazınsal etkinliğinin bütünü boyunca Nietzsche'nin dikkatini meşgul etmiş soruya, yani gerçek kültürün özü, ya da onun için aslında aynı şey demek olan par excellence değerli olan şey sorununa bir cevap sunar. Nietzsche gerçekten değerli olan şeyin ne olduğu sorusunu her zaman sordu ve gelişiminin farklı aşamalarında dünya ona farklı yönlerden göründüğü için doğal olarak birbiriyle çelişen cevaplar verdi. Bu kadar çok düşünce aşamaları içinde bir kimsenin etkisinin izini sürmeye çalışmak belki de tehlikeli bir girişimdir. Farklılıkları da benzerlikleri de gereğinden fazla vurgulamaktan sakınmak güçtür. Nietzsche ve Schopenhauer arasındaki tam bir uzlaşmayı çoğu kez ele alınan konuların doğası imkânsız kılar. Metafizik Nietzsche için her zaman yabancı bir felsefe disiplini olarak kaldı, ilgileri hiçbir zaman ona yönelmedi. Hatta o evrenin arz ettiği nihai muammayı çözme girişimleriyle alay etti ve kimi zaman insan aklının zayıflığından çok bilinecek nihai

cevapların olduğu kanaatine tepeden baktığı görülür. Buna karşılık Schopenhauer bir metafizikçiydi. Fenomen ve numenin doğası, bu ikisinin birbiriyle ilişkisi gibi soruları ciddiye aldı. Ding an siche bir Alman filozofun geleneksel saygısıyla yaklaştı. Doğal olarak Nietzsche ve Schopenhauer felsefelerinin konusu çoğu zaman birbirinden farklıydı. Ne var ki yukarıda da söylendiği gibi, bazı bakımlardan ortak noktalar kalmıştır ve her ne kadar bu uzlaşma noktaları Nietzsche daha büyük bir bağımsızlığa ulaştığı ölçüde sayıca azalmışsa da bütünüyle kaybolmamıştır.

1872'de Die Geburt der Tragödie'nin [Tragedyanın Doğuşu] yayımlandığı dönemde Nietzsche bir Schopenhauer takipçisiydi ve bunu açıklamaktan çekinmiyordu. Doğru, kitabın konusu Schopenhauer metafiziğiyle ilgili herhangi bir tartışmayı imkânsız hale getirmiştir, ama Nietzsche'nin o dönemden kalma not defterlerinden yayımlanmış seçkiler üstadının teorilerinin çoğunu kabul ettiğini göstermektedir; hatta bu açık ifadeler olmasa bile Geburt'tan çıkarılacak olan sonuçlar Schopenhauer'in etkisinin önemini göstermeye yetecektir. Not defterlerinde bulunan fragmanlar evrenin nihai doğasıyla ilgili bir tartışmaya yer vermektedir ve burada gerçek bir Schopenhauerci olarak Nietzsche bunun irade olduğunu açıklamaktadır.[602] Zihin görüngüseldir: İradenin ve tezahürlerinin dışında hiçbir şeyin gerçek anlamda varolduğu söylenemez. İradenin bireyselliğe ulaşma çabaları insanın bir parçasını oluşturduğu fenomenler dünyasının nedenidir. Kendi başlarına hiçe yakın olan fenomenlerin ne kadar farklı biçimlere büründüklerinin önemi yoktur. Eğer bir kıymetleri varsa bu varoluşu desteklemelerinin derecesinde aranmalıdır. Kalıcılığı meydana getiren şey diğer karakteristiklerin hiçbiri nazariitibara alınmaksızın tek başına iradeye yüklenir. Nietzsche bilinçli ve bilinçdışı tasavvuru birbirinden ayırırken Schopenhauer'den ayrılır ve ayrıca bireysel varoluşu mantıksal olarak önceleyen bir ilk akıldan söz eder.[603] Bireyleşme tikel fenomenler ile irade arasında bir orta konumu işgal eder görünen bu bilinçdışı tasavvurun, evrensel kavramları oluşturan ilkenin sonucudur. Ne var ki bu, iki düşünür arasında esaslı bir farklılık oluşturmaz ve Nietzsche'nin diğer konularla ilgili görüşleri üzerinde bir etkisi olmadığı ve özellikle bu ilk metafizik teorilerle ilgili daha sonraları herhangi bir beyanda bulunmaktan ve yayınlamaktan bilerek kaçındığı için pekâlâ göz ardı edilebilir.

Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki bağlayıcı bağ iradenin asli doğasıyla ilgili görüştür. Nietzsche her ne kadar daha sonraki yazılarında

teorinin belirgin biçimde Schopenhauer'e özgü formunu terk etmişse de iradeye hâlâ en ayrıcalıklı yeri veriyor, aslında zihnin ikincil önemini giderek daha fazla vurguluyordu. Kuşkusuz yaşama iradesi [Wille zum Leben] onda güç ya da iktidar iradesine [Wille zur Macht] dönüşmüştü, ama hâlâ iradeydi. Nietzsche ruhun diğer bütün tezahürlerini ona indirger, hatta onunla dünyayı açıklamaya girişir. En azından irade ancak irade üzerinde müessir olabileceği için dünyanın basit tabirlere tek mümkün ircasının iradenin her yerde hazır ve nazır olduğu varsayımında bulunabileceğini söyler.[604] İnsan iradesiyle çevresi arasındaki ilişki başka şekilde anlaşılır hale getirilemez. Basitleştirmeyi tamamlamak için ruhun bütün dürtülerinin iradenin tek formunun, "iktidar iradesi"nin farklı tezahürleri olduğunu varsaymak yeterlidir. Schopenhauer'den farklı olarak Nietzsche hiçbir yerde teorisinin kozmolojik yanıyla ilgili ayrıntılara girmez, bütün dikkatini iradenin insan hayatında her zaman her yerde mevcudiyetini göstermeye hasreder, çünkü "iktidar iradesi" insan hayatında sadece her türlü varoluşu açıklayan bir ilke değil, fakat değer ölçütü olarak da ortaya çıkar. Bütün bilinç durumları ona bağlıdır ve onu dışa vurma derecesiyle ölçülmelidir. İradenin kişinin düşünce ve duyguları için bir temel olarak mevcudiyetini ayrıntılarıyla göstermeye dönük çok az bir çaba vardır. Onun temel doğası Nietzsche için o kadar açık bir varsayım konusudur ki sadece onu ispatlamaya çalışmaktan kurnazca uzak durmaz, fakat aynı zamanda onun muhtelif tezahürlerini gösterme mecburiyeti de duymaz. Daha çok iradenin ahlaki değerini tespit etmekle, iradenin dereceleriyle ahlakın dereceleri arasında ilişki kurmakla ilgilenir. Ve bunu yaparken üstün iyiyi iradenin bütünüyle yadsınmasında değil, fakat onun en kâmil manada ileri sürülmesinde bulduğu için Schopenhauer'den esaslı biçimde ayrılır.

Bu genel yaklaşımdan daha belirli teorilere geçilir geçilmez Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki farklılıklar sayıca benzerlikleri kat kat geride bırakan noktaya ulaşır. Aslında uzlaşmaya benzer bir durum içinde oldukları tek saha estetiktir. Bu kuşkusuz kısmen Nietzsche'nin sanat teorisine ve sanat eleştirisine müspet katkılarının zamanca erken ortaya çıkmasından kaynaklanır; fakat daha sonra da Schopenhauer'den kopuşu bu sahada kolay kolay hissedilmez. Ne var ki burada bile iki düşünürün ele aldığı konular kural olarak farklıdır, fakat Nietzsche'nin yazılarındaki Schopenhauerci ruh yine de aşikârdır. Genel olarak Schopenhauer'in hep aynı soruları ele alıp tartışma fırsatı olmuş olsaydı her zaman aynı sonuca varacağı izlenimi her zaman elde edilir.

Aslında Nietzsche’nin sanatsal ifade biçimlerinin hepsinde bulduğu ve Apollon ile Dionysos’un isimleriyle özdeşleştirdiği iki güç ya da eğilimin Schopenhauer’in Wille ve Vorstellungundan hiç de farklı bir yanının olmadığını göstermeye dönük bir girişimde bulunulmuştur. Ne var ki böyle bir özdeşleştirmeye karşı yöneltilebilecek şu iki esaslı eleştiri görmezden gelinemez. Öncelikle Nietzsche hiçbir zaman bu iki gücün sanat alanının dışına yayılmasını çağrıştıracak bir beyanda bile bulunmamıştır. Hiçbir zaman bunları genel olarak evrene uygulamaya kalkmamıştır; ve her ne kadar böyle bir girişimde bulunmuş olsaydı neticede Schopenhauer ile aynı sonuçlara varacak olsaydı da, bir kimsenin isminin bile bile yapmaktan geri durduğu bir şeyle anılmak istenmesindeki bu ısrarın nedeni anlaşılamamaktadır. Önerilen koşutluğu kurmayı reddetmenin ikinci nedeni Apollon ve Dionysos’un isimleriyle özdeşleştirilen eğilimler arasındaki ayrımın Schopenhauer’in estetik sınıflandırmalarından biriyle çok daha fazla örtüşmesidir. Schopenhauer bir yandan tasviri ve plastik sanatlar ile diğer yandan müzik arasında keskin bir ayrım çizgisi çizer ve daha sonraları ikincisini iradenin daha doğrudan ifadesi ve dolayısıyla doğası bakımından daha esaslı bir sanat dalı olarak görmüştür. Nietzsche aynı ayrımı iki sanat eğilimiyle ilgili olarak yapmıştır. Apollon ile simgeleştirilen eğilim dışavurumunu deyiş yerindeyse bütün durağan sanatlarda bulur. Buna karşılık Dionysos’un simgelediği eğilim müzikle ilgili sanatlar ile lirik şiir ve özellikle müziğin kendisi gibi duygusal sanatları içine alır. Apolloncu eğilim bir düş, Dionysosçu eğilim bir derin coşku ya da sarhoşluk halidir. Sonuncusu onun duygu gücünü tasarım formuyla örtmeksizin doğrudan iradeyi dışa vurur. Özünde bu Schopenhauer’in görüşüdür ve kurulan bu koşutluğun yakınlığının Wille ve Vorstellung ile özdeşleştirme girişimini desteklediği söylenebilir.

Estetik alanının dışında Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki farklılıklar her yerde göz önündedir. En çarpıcı olanlarından biri hakikate biçilen değerle ilgilidir. Nietzsche uygarlık tarihini uzun yanılgılar silsilesinin sonucu olarak görür ve bu yanılgılar olmasa herhangi bir ilerlemenin gerçekleşmesinin tasavvur edilemeyeceğini düşünür. Bizim için hayatı anlamlı kılan aklın, sanatın, bütün duygu ve duyarlıkların gelişimi yanlış fikirlere dayanır. Hakikate dair bir bilgi değerli olan pek çok şey için ölümcül olurdu. Schopenhauer’in görüşü Nietzsche’nin görüşünün tam tersidir. Ona göre her hata ölümcül bir zehirdir.[605] Peşinde koşulmaya değer tek şey hakikat ve sadece hakikattir.

Nietzsche'nin felsefi düşünceye en önemli katkısı esas itibariyle ahlaki bir karaktere sahip olduğundan başka yazarlarla ilişkilerinin ele alınıp irdelenmesi öncelikle ahlak sorunları açısından olmalıdır. Schopenhauer'in tersine Nietzsche'de ahlak için metafizik bir temel bulmak mümkün değildir, bu onun sisteminin doğasından kaynaklanır. İradenin insan hayatındaki temel etmen olduğu varsayılır; ve her ne kadar açıklayıcı ve temel ilke olarak evrensel geçerliliği hakkında kısa bir açıklama sunulursa da bu tamamen ikinci derecede önemli bir mesele, bir kişilik unsuru olarak iradeyle ilgili daha önemli meseleyle yaşamsal bir bağı olmayan tali bir konudur. Bu daha sınırlı anlamda iradenin Nietzsche ile Schopenhauer'de aynı olup olmadığı kolay kolay kategorik olarak cevaplandırılamayacak bir sorudur. Eğer "yaşama iradesi" ve "iktidar iradesi" çok keskin hatlarla belirginleştirilmiş olarak ele alınacak olursa aşikâr ki bu iki tabirin anlam bakımından birbiriyle özdeş olmadığı görülecektir. Yine de "yaşama iradesi" zorunlu olarak güç kullanımını ve güce ulaşma çabasını içine alır. Diğer canlılarla belli ölçüde bir mücadele ve onların üstesinden gelmede belli ölçüde bir başarı olmaksızın bir hayat tasavvur edilemez. Hayat arzusu ve iktidar tutkusu zaman zaman birbiriyle çatışır; bunlar her zaman aynı değildir. Sonuncusu, en azından Nietzsche'nin tasvir ettiği biçimiyle, daha bilinçlidir ve daha yüksek bir gelişme aşaması olarak adlandırılabilir. Onunla "yaşama iradesi" arasındaki koşutluğun yakınlığı bütünüyle bu iki ilkenin yorumuna dayanır. İstenirse aralarındaki mesafe alabildiğine açılabilir, istenirse kolaylıkla birbiriyle telif edilebilir; her iki yöntemin kendince haklı sebepleri vardır. İkisinin ortası belki takip edilebilecek en ihtiyatlı yol olurdu, ama burada da kabul edilen benzerlik ve farklılığın derecesi ister istemez bir kişisel kanaat meselesi olacaktır.

İktidar tutkusu nasıl yorumlanırsa yorumlansın o Nietzsche ahlakının temel ilkesidir; ve iradenin kullanılmasını sadece bir olgu olarak değil fakat ahlaki bir amaç olarak görmesi bakımından da Schopenhauer'den ayrılır. Gerekli olan tek şey daha fazla hayat, duygu ve içtepinin sağlıklı özgürlüğüdür. Hiçbir şey sekincilikten Nietzsche'nin özellikle maddi biçimi itibariyle gücü Tanrılaştırmasından daha uzak değildir. Sonuçta Schopenhauer'in kötümser öncülleri kabul edilir, fakat bunlardan çıkarılan sonuçlar reddedilir. Dünyanın kötü olduğuna ve sefaletin her yerde kol gezdiğine kuşku yoktur. Hayat ıstırap ve kederle doludur, bunun için ne bir yardım ne bir umut vardır; gelecek şimdi ve geçmiş kadar karanlıktır. İnsan zayıflığı bakımından acınacak durumda olan zavallı bir yaratıktır, sağlıklı

bir hayvan bile değildir. Nietzsche bütün bunlara ve daha fazlasına inanır, ama bu yüzden hiçbir zaman umutsuzluğun doğurduğu eylemsizliği savunmayı düşünecek bir noktaya gelmemiştir. Kaale alınmaya değer yegâne varlık olan güçlü insan kader kendisine karşı olduğunda daha bir azimle savaşır. Onu hiçbir acı alt edemez, çünkü o hiçbir şeye boyun eğmeyecektir. O umutsuz yaşamayı göze alacak kadar güçlüdür. O dünyanın durumunun farkındadır, yanılsamaların kurbanı olmaz, fakat bizzat önüne çıkan engellerin çokluğu ona kötülüğün üstesinden gelmede kendi gücüne güvenme bakımından ateşli bir neşe verir. O her zaman her yerde boyun eğmek nedir bilmeyen ateşli bir savaşçıdır.

Nietzsche’nin bu görüşlerinin kötümserlik olarak yaftalanmasının doğru olup olmadığı sorulabilir. İyimserlik olarak nitelenemeyeceği açık gibidir, ancak yine de ona göre hayat kesinlikle peşinde koyulmaya değer bir şeyler sunar. Kötülük nefes aldırmayabilir, ama insan onunla mücadele ettiği sürece hayat güzeldir. Ne olursa olsun umutsuzluğa dair herhangi bir imada bulunulmaz, kurtuluşun iradenin yadsınmasında aranması gerektiği konusunda bir hissiyata asla tesadüf edilmez. Görüşlerini Nietzsche’nin kendi ismi tam olarak tasvir eder. Onun hayat karşısındaki tavrı “trajik bir iyimser”in tavrıdır.

Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki farklılık hayata atfedilen değer bakımından büyük olmasına büyüktür, ama erdemlere biçtikleri değer açısından da aralarındaki ayrılık daha az değildir. Aslında Nietzsche’yi ahlak bahsinde yazmaya sevk eden temel saiklerden biri Schopenhauer’in duygudaşlık veya merhamet görüşüne duyduğu karşıtlıktır. Duygudaşlığı temel erdem yapmak yerine o bunu kusur ya da zayıflıkların arasına koyar ve onu savunabilecek düşünürler için hakaretamiz tabirler bulmakta zorlanır. Onun gözünde bu bir zayıflık alametidir, bu hissi duyan için de onun muhatabı olan için de bu bir yüz karasıdır. Birinde bu bir başkasının gizlisini saklısını araştırma arzusunu, tam bir nezaket ve ihtiyat yoksunluğunu ele verir. Diğerinde kişinin mücadele etmesi gereken şeylere yenik düştüğünün ve artık kendi kendine yeterli olamadığının bilinmesinde bir sakınca görmediğini, hatta düpedüz bunu arzu ettiğini ortaya koyar. Ahlaklılığı duygudaşlığın üzerine oturtmak her insanı, yegâne değer ölçütü hayatı daha kolay hale getirmek olan bir köle yapmak anlamına gelir.

Nietzsche duygudaşlığı alçakgönüllülük ve fedakârlık gibi sözde erdemler arasına sokar. O bunları gerçek birer kusur ve zayıflık olarak görür ve övgüye değer bulduğu yegâne nitelikler savaşçıya özgü olan niteliklerdir.

Güç ve dayanıklılık [salâbet] ve bunları kullanmaktan duyulan haz özgür bir insanın erdemleridir. Bunları şu veya bu biçimde dışavurmayan hiçbir şey erdem ismiyle anılmaya layık değildir. Tam bağımsızlık, tam başına buyrukluk ve pervasızlık, belli ölçüde acımasızlık ve gaddarlık karşılaştırılması mümkün olmayacak ölçüde duygudaşlıktan üstündür.

Nietzsche ve Schopenhauer'in ahlak ülküleri, farklı ahlaki niteliklere biçtikleri değer kadar ve aynı şekilde birbirinden açık biçimde farklıdır. Schopenhauer için insan hayatının en yüksek amacı yaşama iradesinin yadsınmasında ortaya çıkar. Buna erişmek için atılacak ilk adım başkalarının ıstırap ve acılarını paylaşmak yani duygudaşlıktır, bu durum da her türlü hayatın, hatta bütün varlıkların temelde aynı olduğu hissedilir. Bu duygu güçlendikçe her türlü çabanın beyhudeliği ortaya çıkar, her türlü arzu bastırılır ve hayatın kendisi düşünülmeye değer olmaktan çıkar. Son aşama tam sekincilik, her türlü maddi ve düşünsel hayatın yadsınmasıdır. Schopenhauer'in savunduğu ahlak ülküsü bir Budist keşişin ahlak ülküsüyle aynıdır. Her ikisi için de hayat bütün kötülüklerin en büyüğüdür, geri kalanların hepsini içinde barındırır, Nirvanaya en çok yaklaşan kimse azizdir.

Nietzsche'nin savunduğu ahlak ülküsüne bundan daha zıt bir ahlak ülküsü formu düşünmek imkânsızdır. Nasıl ki onun için başta gelen erdemler saldırgan hayata en çok yardım eden erdemlerse, kişinin kendisini tam bir serbesti içinde öne sürmesi, ifade etmesi de onun ahlak ülküsüdür. O en kâmil manada kendisini savaşçıda dışa vurur. Savaşçı önüne çıkan bütün engelleri güç ve kuvvetini kullanarak ezip geçer. Ahlaki hedef başkaları için değil, kişinin kendisi için hayattır. Kişinin kendi kişiliğinin gelişimi, kendisini ifade etmesi, her türlü sınırlamadan kendisini özgür hissetmesi iktidar arzusu için hem araç hem de amacın bir parçasıdır. Napoleon bu soylu tasavvurun ete kemiğe bürünmüş halidir. O kuşku korku duymaksızın bu güce ve onu kullanma iradesine sahipti. İnsanın hedefi korkmaksızın çekinmeksizin kendini öne sürmektir ve onun önüne çıkan her şey acımasızca bir kenara itilmelidir.

Nietzsche ve Schopenhauer arasındaki böylesine büyük farklılıklara rağmen görüşleri arasında yaygın olarak var olduğu varsayılan yakın ilişki nerede aranmalıdır öyleyse? Savundukları öğretiler arasında büyük benzerliğe rastlamadık ve ilgilerinin de genel olarak büyük ölçüde birbirinden ayrı yolları tuttuğu açıktır. Ama yine de bu iki düşünür arasındaki ilişki gerçek ve önemli bir ilişkidir. Nietzsche'yi özellikle

Schopenhauer'e çekmiş görünen şey gelenek ve kamuoyu baskısından tam ve esaslı bağımsızlıktı ve onun eserlerini genellikle dışarıdan gelen etkilere karşı özenle koruduğu özgürlük nedeniyle över. Schopenhauer hayatta veya ölmüş olsun yerleşmiş otoriteye karşı çıktığı noktada büyüyen adamdır; ve Platon ve Kant dışındaki filozofların sistemlerinde övülecek pek az şey bulabilmiştir. Eleştirilerini ifade etme tarzı çoğu zaman üslup bakımından kişiseldir ve okurlarının çoğuna çirkin ve itici görünmeden bunu yapabildiği pek söylenemez. Birçok noktada daha büyük bir özgürlüğü savundu, ancak bunun kendisindeki aksinin daha fazla açıkgörüşlülük yerine farklı bir dogmatizm biçimi olarak tezahür etmiş olması bakış açısını Nietzsche için muhtemelen daha çekici kılmış olmalıdır. Onu en güçlü biçimde etkilemiş olan tam da bu düşünsel tavırdır. Büyük bir sertlikle Schopenhauer'in görüşlerinin çoğunun aksini ispat etmeye çalışmış, ama bunu yaparken kendisi için her zaman değerli bir hasmın mevcudiyetinin farkında olmuştur; tenkitleri hiçbir zaman küçümseyici olmamıştır. Bu iki düşünür arasındaki en temel bağ benzer düşünsel kişilik bağı olmuştur; ve her ne kadar Schopenhauer'in Nietzsche'nin felsefesinin daha sonraki dönemleri üzerindeki etkisi her zaman olumlu olmasa ve çoğu zaman belirsiz gibi görünse de hiçbir zaman daha az gerçek olduğu söylenemez.

V

SCHOPENHAUER ve DOĞU

VEDANTA ve BATI GELENEĞİ

[606]

Ananda K. Coomaraswamy

Bunlar gerçekte bütün çağlarda ve ülkelerde bütün

insanların düşünceleridir ve benim için özgün değillerdir.

Walt Whitman

I

İnsani varoluşunun tarihselliği kuşkulu olsa da tarih boyunca, isimleri etrafında mitoslara özgü gerçekliğin daha yüksek saygınlığı toplanmış olan Orpheus, Hermes, Buda, Lao-tzu ve Mesih gibi muallimler vardı. Tıpkı Plotinos, Augustinus veya Eckhart gibi Şankara da, her ne kadar hayatı hakkında nispeten az şey biliyorsak da, kesinlikle insanlar arasında bir insandı. Şankara MS 9. yüzyılın ilk yarısında Güney Hindistan'da Brahman bir ailede dünyaya geldi ve hâlâ yaşayan bir manastır sistemi kurdu. On sekiz yaşında bir Govinda'nın ve Govinda'nın kendi hocası ve Upanişadlar üzerine bir incelemenin yazarı olan Gaudapada'nın talebesi olarak bir samyasin, "gerçek anlamda yoksul kimse" oldu. Şankara Benares'i ziyaret etti ve on iki yıl boyunca burada Brahma Sutra üzerine ünlü tefsiri yazdı; Upanişadlar ve Bhagavad Gita üzerine tefsirleri daha sonra kaleme aldı. Hint dünyasında büyük bilgelerin hayatının çoğu Hindistan'da gezip dolaşarak ve tartışmalara katılarak geçmiştir. Otuz ila kırk arası bir yaşta öldüğü anlaşılmaktadır. Onun hayatındakiler gibi geziler ve tartışmalar Hindistan'a özgü yerleşmiş geleneklerdi; nasıl ki yüzyıllar boyunca Latince Batı'da lingua franca idiyse, şimdi olduğu gibi onun zamanında da Sanskritçe lingua francaydı, ve herkese açık tartışmalar o kadar genel bir kabul görmüştü ki gezici öğretmenlerin ve tartışmacıların münazaraları için yapılmış salonlar neredeyse her sarayda vardı.

Şankara'nın ismiyle birlikte anılan geleneksel metafizik ya Vedanta, ya Atmavidya ya da Advaita diye bilinir. Bu isimlerden ilki Upanişadlar'da geçer ve aynı zamanda hem "son bölüm" hem de "nihai, mutlak anlam" olarak "Vedaların Sonu"; ikincisi gerçek "ben" veya "ruhsal öz"ün

bilgisinin yer aldığı öğreti; üçüncüsü de, bir yandan ikiliği reddederken, diğer yandan birliğin doğası hakkında hiçbir olumlu ifade kullanmayan, bu sebepten ötürü hiçbir surette bizim tekçiliğimize [monism] ya da tümtanrıcılığımıza [pantheism] kıyasla düşünülmemesi gereken “İkici olmayan” anlamına gelir. Marifet ya da irfan[607] bu metafizikte öğretilir.

Şankara hiçbir anlamda yeni bir dinin veya felsefenin kurucusu, kâşifi, ya da yayıcısı değildi; bir yorumcu olarak onun büyük eseri Veda öğretisinin birlik ve bütünlüğünün gösterilmesine ve görünürdeki çelişkilerin içlerinde ortaya konulan bakış açılarıyla farklı ifadelerin irtibatlandırılması yoluyla açıklanmasına dayanır. Bilhassa ve Avrupa Skolastikliği ile aynı şekilde birbirini tamamlayıcı nitelikte olan iki Tanrı yaklaşımını—ki bunlar olumlayıcı ve yadsıyıcı teolojinin yaklaşımlarıdır—birbirinden ayırdı. Olumlama yoluyla ya da izafi bilgiyle, her türlü eksiklik ve noksandan tenzih edilerek, Yüce Varlığa nitelikler izafe edilir; nefiy ya da yadsıma yoluyla ise ondan her türlü nitelik uzaklaştırılır. Buda’nın olduğu gibi Şankara’nın yönteminin de temelini oluşturan Upanişadlar’ın ünlü “değil, değil”i—başka birçokları gibi Dante’nin de dile getirdiği—hakikatin kabulü üzerine oturur: Çıkarımsal-gidimli düşüncenin erişim alanının ötesinde olan ve nefiy ya da yadsıma yoluna gidilmedikçe anlaşılamayan şeyler vardır.

Şankara’nın üslubu ne kadar giriftse o kadar özgün ve güçlü bir üsluptur. Burada onun Bhagavad Gita üzerine yorumundan bir pasaj zikredeceğim. Bu bizi Vedanta’nın merkezi sorunuyla, yani gerçekten “ben” olan şeyin—ve sadece bizim düşünce tarzımıza göre değil—ayırt edilmesi meselesiyle tanıştırma imkânına da sahiptir. “Nasıl olur da”, diye sorar Şankara, “bu hocalar sıradan insanlar gibi ‘ben falancayım’ ve ‘Bu benim’ derler? Dinle: bunun nedeni şudur: Onların bilgi dedikleri şey bedeni ‘ben’leri[608] olarak düşünmelerine dayanır.” Brahma Sutra üzerine yorumunda sadece Sanskritçe dört sözcükle, bilen, eyleyen ve bir bedenden diğerine göç eden şey olarak içimizdeki içkin ruh öğretisini açıklar. Bu başından sonuna Hint metafiziğindeki yegâne tutarlı içkin ruh öğretisidir.

Şankara’nın yorumlarının altında yatan metafizik literatür esas itibariyle Brahmanalar ve onların Upanişadları ile birlikte Dört Veda’dan—ki bunların hepsi MÖ 500’den önceki döneme ait vahyedilmiş kutsal metinler olarak kabul edilir—ve Bhagavad Gita ile Brahma Sutra’dan—ki Hıristiyan takviminin başlangıcından önceki bir döneme tarihlenir—oluşur. Bu kitaplardan Vedalar ayinlerle ilgilidir, Brahmanalar törenlerin açıklamasını

içerir, Upanişadlar da ayin ve törenler için tartışmasız doğru olarak kabul edilen Brahma-öğretisine ya da Theologia Mysticaya ayrılmıştır. Brahma Sutra, Upanişad öğretisinin yoğunlaştırılmış özeti, Bhagavad Gita da düşünsel olmaktan çok faal, hareketli bir hayat süren kimselerin anlayışına uyarlanmış bir açıklama yahut yorumdur.

Açıklamaya çalışacağım birçok sebepten ötürü Vedanta'yı açıklamak çağdaş bir "düşünür"ün, hatta Platon veya Aristoteles gibi düşünürlerin kişisel görüşlerini açıklamaktan çok daha güçtür. Ne günlük İngiliz konuşma dili, ne modern felsefe ya da psikoloji dili bunun için bize uygun ve yeterli bir söz dağarcığı sunar, ne de modern eğitim bize rahat iletişim için elzem olan fikri ve zihni bir arka plan sağlar. Bu sebepten ötürü sanki yüksek matematiğin tabirleriyle konuşuyormuş gibi, tamamen simgesel, soyut ve teknik bir dil kullanmak zorunda kalacağım; Emile Mâle'nin Hıristiyan simgeciliğinden "birçok karmaşık parçadan oluşan bir sistem", bir nevi "değişkenler hesabı" diye söz ettiği hatırlardadır. Bunun şu faydası var: anlatılmak istenen konu ve kullanılacak simgeler Greklere veya İslam'a, Mısır'a ya da Hıristiyanlığa özgü olandan daha fazla Hint düşünce sistemine özgü değildir.

Genel olarak metafizik görsel simgelere (sözgelimi haçlar ve daireler) ve her şeyden evvel ışık ve güneş sembolizmine başvurur—bütün dünyada hiçbir duyu objesi, Dante'nin söylediği gibi, "Tanrı için kullanılmak için bunlardan daha uygun" değildir. Fakat aynı zamanda öz ve töz, imkân ve fiil, örnek niteliğinde benzerlik, üfleme ve soğurulma,[609] sınırlı sonsuzluk, form ve ilinek gibi teknik tabirler de kullanacağım. Ruhgöçü [metempsychosis] tenasuh [transmigration] ve yeniden bedenlenmeden [reincarnation] ayırt edilmelidir. Keza ruhu da nefisten ayırt etmemiz gerekecek. Belli bir Sanskritçe sözcüğü bizim nefis veya can sözcüğümüzle karşılamanın uygun olup olmadığı konusunda bir fikir sahibi olmazdan önce nefis[610] sözcüğünün Avrupa geleneğinde ne kadar çok değişik anlamlarda kullanıldığını; hangi tür nefislerin "kurtarılabileceğini"; eğer talebesi olacaksak Mesih'in hangi tür nefisten nefret etmemizi istediğini; Eckhart'ın nefisin "kendisini öldürmesi" gerektiğini söylerken hangi tür nefisten söz ettiğini bilmemiz gerekirdi. Sonra Philon'un "nefisin nefisi" ile kastettiği şeyi bilmemiz gerekir; "hayvan"[611] sözcüğü harfi harfine "nefis sahibi" anlamına gelirken hayvanları nasıl ruhsuz olarak düşünebileceğimizi sormamız gerekir. Özü varoluştan ayırt etmemiz gerekir. Nihayet "ansızın", "derhal", "elan" gibi sözcüklerin tam ve özgün

anlamlarını ifade etmek için “her daim şimdi” gibi bir sözcük uydurmak zorunda kalabilirim.

Hindistan’ın kutsal metinleri çoğumuz için sadece, metafizikten çok dil alanında eğitim görmüş bilginlerin yaptığı çeviriler sayesinde ulaşılabilir durumdadır; ve zihinleri esas itibariyle doğabilimcilerin ve antropologların varsayımlarıyla yoğurulmuş bilginlerce yorumlanıp açıklanmaktadır—daha doğrusu çeşitli bahanelerle açıklama adı altında saptırılmaktadır. Bunlar zihinsel-düşünsel kapasiteleri bizzat kendi gözlem güçleri tarafından öylesine engellenmiş bilginlerdir ki artık gerçeği görünüşten, metafiziğin manevi güneşini kendi tecrübelerinin maddi güneşinden ayırt edemezler. Bunlar bir tarafa, Hint edebiyatı ya esas ilgileri içerdikleri öğretilerin yanlışlığını ve saçmalığını göstermek olan Hıristiyan misyonerlerce ya da en iyi niyetlerle dahi yola çıktıklarında ve hatta daha da kötü sonuçlarla, öğretileri karikatürleştirmiş olan teozofistlerce araştırılıp açıklanmıştır.

Ayrıca bugünün eğitimli insanı kadim Avrupa düşünce tarzlarıyla ve Hıristiyan öğretisinin düşünsel boyutlarıyla bütünüyle bağını koparmıştır, ki bunlar Veda geleneklerine en yakın öğretilerdi. Günümüzün Hıristiyanlığına dair bir bilginin bu konuda pek bir yararı olmayacaktır, çünkü zamanımızın aşırı duygusallığı bir zamanlar—yararcı bir hümanizmden zar zor ayırt edilebilecek—safi ahlak karşısında düşünsel bir öğretinin ifade ettiği şeyi zayıflatmıştır. Bir Avrupalının, hiç olmazsa, bir Hintlinin bakış açısından, Dante bir tarafa bırakılacak olursa, bütün Avrupa’nın en büyükleri olarak kabul edilebilecek Platon, Philon, Hermes, Plotinos, İnciller (özellikle Yuhanna), Dionysius, ve son olarak Eckhart hakkında bir bilgi ve anlayış edinmedikçe Vedanta araştırması için uygun bir şekilde hazırlandığını söylemek çok zordur.

Bugün sözcüğün yaygın olan anlamında Vedanta bir felsefe değildir, belki sadece Philosophia Perennis deyiminde kullanılan anlamda ve ancak Hermetik “felsefe”yi ya da Boethius’un teselli bulduğu “Bilgelik”i aklımızda tuttuğumuz kadarıyla felsefe olarak anlaşılabilir. Modern felsefeler kapalı sistemlerdir, diyalektik yöntemini kullanırlar ve karşıtların karşılıklı olarak birbirlerini dışladığını doğru olarak kabul ederler. Modern felsefede şeyler ya öyledir ya böyle; Philosophia Perennis ya da kadim felsefede böyle bir şey bizim bakış açımızın sonucudur. Metafizik, bir sistem değil fakat tutarlı bir öğretidir; o sadece koşullu sınırlı ve niceliksel tecrübeyle değil fakat evrensel olabilirlikle ilgilidir. Bu yüzden o belli bir dünyada gerçekleşebilecek imkânlar bütününü olduğu kadar, ne tezahür

imkânına sahip ne de herhangi bir anlamda salt biçimsel olan imkânları göz önünde bulundurur. Metafiziğin mutlak gerçekliği bütün karşıtların, hatta varlık ve varlık-olmayan karşıtlığının eriyip çözüldüğü Yüce Ayniyettir; karşıtların "dünyalar"ı ve "Tanrılar"ı kendi ötesine işaret eden simgesel varlıklar düzeyidir; bunlar ne mekân ne kişidir, içimizde gerçekleşmesi mümkün olan varlık durumlarıdır.

Filozofların dünyanın mahiyeti hakkında kişisel teorileri vardır; "felsefi disiplinimiz" öncelikle bu görüşlerin ve onların tarihsel ilişkilerinin tarihiyle ilgili bir araştırmadır. Daha önceki teorileri daha ileri götürebilme şansına sahip olsun diye yetişmekte olan filozofun kendisine ait görüşlere sahip olmasını teşvik ederiz. Philosophia Perennisin yaptığı gibi Hakikati temelli olarak bilme imkânını kafamızda canlandıramayız; bu hakikate bürünmeyi bir hedef olarak önümüze koymayı ise daha da az düşünürüz.

Metafizik "felsefe"ye ezeliliği, ebediliği, evrenselliği ve değişmezliği nedeniyle "perennial" deriz; o Augustinus'un "hep nasılsa şimdi de öyle olan ve öyle kalacak olan yaratılmamış bilgeliği"dir; onun da söylediği gibi ancak Mesih'in gelişinden sonra "Hıristiyanlık" diye adlandırılmaya başlamış olan şeydir din. Başlangıçta vahyedilmiş olan zımnen bütün hakikati içerir; gelenek inhirafsız aktarıldığı, bir başka söyleyişle, öğretmen ve talebeler zinciri kırılmadan muhafaza edildiği sürece ne tutarsızlık ne de yanlış mümkündür. Buna karşılık öğretinin anlaşılışı sürekli olarak yenilenmelidir; bu sadece sözcüklerle ilgili bir mesele değildir. Öğretinin tarihinin olmaması hiçbir surette onun ilke ve düsturlarının sürekli açıklanması, başlangıçta icra edilen törenlerinin zamana uyarlanması, ilkelerinin sanat ve bilimlere tatbiki imkânını hatta zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. İnsanlık başlangıçtaki kendi kendine yeterliliğinden ne kadar uzaklaşırsa böyle bir tatbikat için zorunluluk da o ölçüde artar. Bu açıklama ve uyarlamalar bakımından tarih mümkündür. Böylece başta işitilmiş olan ile "hatırlanmış olan" arasında bir ayrım yapılır.

Bir sapma ya da sapkınlık ancak temel öğreti şu veya şekilde yanlış anlaşıldığında veya saptırıldığında mümkün olur. Sözgelimi "Ben bir panteistim" demek, "Metafizikçi olmadığımı" itiraf etmekten başka bir anlama gelmeyecektir, nasıl ki "iki kere iki beş eder" demek "ben bir matematikçi değilim" demenin bir başka ifadesinden ibaret olacaksa. Geleneğin kendisinin içinde çelişkili veya karşılıklı olarak birbirini dışlayan teoriler ya da dogmalar olamaz. Sözgelimi "Hint felsefesinin altı sistemi" denilen şey (ki sadece "altı" ve "Hint" sözcüklerinin haklı bir temele sahip

olduğu bir ifadedir bu) birbirlerini karşılıklı olarak çürüten ve dışlayan teoriler değildir. Burada “sistem” denilen şeyler, kendi aralarında az çok ayrı bilimsel disiplinler olsalar da, tek bir bilimin dallarından ibaret olan matematik, kimya ve botanikten daha fazla veya daha az Ortodoks değillerdir. Hindistan’da “dallar” tabiri İndologların “okul” ya da “mezhep” diye yanlış anladıkları şeyi ifade etmek için kullanılır. Avrupa’da bilinen anlamda tahammülsüzlük ya da müsamahasızlığın Hindistan tarihinde gerçekte bilinmeyen bir şey olmasının nedeni, Brahman Ortodoksisinin katmanları içinde tam da bu anlamda “mezhepler”in olmamasıdır—ve aynı sebepten ötürü benim için Vedanta tabirleriyle düşünmek ne kadar kolaysa Hermetik felsefe tabirleriyle düşünmek de o kadar kolaydır. “Dalların” olması gerekir, çünkü bilenin hali içinde olmadıkça hiçbir şey bilinemez; bütün yolların tek bir güneşe götürdüğünün ne kadar güçlü biçimde farkında olursak olalım, her bir insanın başlangıç anında kendisini bulduğu noktadan başlaması gereken yolu kendisinin seçmesi gerektiği aynı derecede açıktır. Aynı sebeplerden ötürü geleneksel Hindu dini hiçbir zaman bir misyonerlik inancı olmamıştır. Metafizik geleneğin Hindistan’da Avrupa’dan daha iyi ve daha eksiksiz biçimde korunduğu doğru olabilir. Eğer böyle ise, bu sadece şu anlama gelir: bir Hıristiyan Vedanta’dan kendi “yol”unu nasıl daha iyi anlayacağını öğrenebilir.

Filozof kendi tezlerini kanıtlamayı umut eder. Metafizikçinin sahte olduğu iddia edilen bir öğretinin ilk ilkeleriyle ilgili bir çelişki içerdiğini göstermesi yeterlidir. Sözgelimi nefisin ölümsüzlüğünü iddia eden bir filozof kişiliğin bekasının delillerini ortaya çıkarmaya çalışır; metafizikçinin “ilk başlangıç nihai son ile aynı olmalıdır” ilkesini hatırlatması yeterlidir—buradan zaman içinde yaratılmış olduğu anlaşılan bir nefisin yine zaman içinde sona ermesinden daha doğal bir şey olamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Metafizikçi “kişiliğin bekasının delili” denen şeyden ancak bir fizikçinin devri daim makinesinden ikna olduğu kadar ikna olur. Ayrıca metafizik esas itibariyle alenen kanıtlanamayan, fakat ancak tanıtlanabilen, yani analogia yoluyla anlaşılır hale getirilen ve kişisel tecrübe sınırları içinde doğrulandığında bile ancak simge ve mitoslarla ifade edilebilen konularla uğraşır. Aynı zamanda inanç metinlerin kendilerinin yanılmaz mantığıyla görece kolaylaştırılır. Bu onların güzelliği ve cezp edici gücüdür. Hıristiyanların “inanılır bir önermeyi tasdik etmek” diye özetlenebilecek inanç tanımını hatırlayalım. Anlamak için inanmak, inanmak için anlamak gerekir. Ne var ki bunlar ruhun birbirini takip eden

değil, eşzamanlı edimleridir. Bir başka ifadeyle iradenin tasdikinden imtina ettiği bir şeyin bilgisi olamaz ya da bilinmeyen bir şeye sevgi duyulamaz.

Metafizik tamamen pratik bir amaca sahip olması bakımından da felsefeden ayrılır. İlgili sanatlar için sanat aşkına sanat ya da ilgili davranış için salt ahlak aşkına ahlak demek ne kadar doğruysa onun için de hakikat uğruna hakikat arayışı demek o kadar doğrudur. Gerçekte bir arayış yahut araştırma vardır, ama bu sözcüklerle ifade edilebildiği kadarıyla araştırmacı aradığı şeyin ne olduğunu zaten bilir; ancak araştırmacı araştırmasının konusunu teşkil eden şey haline geldiğinde araştırma tamamlanmış olur. Ne safi sözden ibaret bilgi, ne safi şekli bir tasdik, ne de hatasız kusursuz davranış, bir amaç için araç değere sahip bir şeyden daha fazla vazgeçilmezdir.

Maddi yanlarıyla, edebiyat olarak ele alındıklarında metinler ve simgeler kendileri bunların arayışı içinde olmayan kimselerce kaçınılmaz olarak yanlış anlaşılırlar. Metafizik tabirler ve simgeler istisnasız bu arayışın teknik tabirleridir. Bunlar hiçbir surette edebi tezyinat unsuru değildir ve Malinowski'nin bir başka çerçeve içerisinde gayet güzel ifade ettiği gibi, "Teknik dil pratik konularda anlamını ancak bu uğraş türüne kişisel katılım yoluyla kazanır." Bu sebepten ötürüdür ki Hindistan'da umumi kanaat araştırma yöntemleri alenen nesnel ve tarafsız olan Avrupalı bilginlerin Vedanta metinlerini ancak sözel yanıyla ve dilbilgisi kurallarını ilgilendirdiği kadarıyla anlayabilecekleri yönündedir. Vedanta ancak yaşandığı kadarıyla ve o ölçüde bilinebilir. Bu yüzden bir Hindistanlı, öğretisi bizzat varlığına doğrudan aksetmeyen bir öğretmene güvenemez. Bu modern Avrupa araştırmacılık kavramından çok uzak olan bir şeydir.

Ayrıca romantiklerin "sırlarla dolu Asya" kavramlarıyla karşılaşanlar için şunu da ilave etmeliyiz ki Vedanta'nın büyü ya da gizemli güçlerin kullanılmasıyla ilgili hiçbir yanı yoktur. Hindistan'da büyü yönteminin istenen sonucu verebilme yeteneğinden ve gizemli güçlerin gerçekliğinden kimsenin kuşku duymadığı doğrudur. Fakat büyü en değersiz türden uygulamalı bir bilim olarak kabul edilir; ve uzaktan etkili olanlar gibi gizemli güçler derin düşünme etkinliği sürecinde tesadüfen elde edilirken—en istisnai koşullar altında olmadıkça—bunların kullanımı yoldan tehlikeli bir sapma olarak görülür.

Vedanta tesadüfi durumlar bir tarafa bırakılacak olursa bir tür psikoloji ya da Yoga da bir tedavi değildir. Beden ve ruh sağlığı manevi ilerlemenin öngereklerindendir. Psikolojik bir çözümleme "Psykhe"nin birliği ve

gayrimaddiliğine duyduğumuz önyargılı inancı ancak yıkmak ve ruhu ruh olmayandan ve onun zahiri durumlarının en sınırlılarından birinin geçici bir psikofiziksel tezahüründen ibaret olan şeyden daha iyi ayırmak için kullanılır. Sözgelimi Jung gibi, her kim ki Hint veya Çin metafiziğinin temel unsurlarının psikolojiye çevrilmesi konusunda ısrar ederse, yaptığı metinlerin anlamının çarpıtılmasından başka bir şey olmayacaktır. Hint bakış açısından modern psikoloji ruhçuluk, büyü ve diğer "boş inançlar"la hemen hemen aynı değerdedir. Son olarak, Dionysius ile birlikte bir Theologia Mysticadan söz edebileceğimiz anlamda anlaşılmadıkça, metafiziğin veya Vedanta'nın bir mistisizm biçimi olmadığına işaret etmem gerekir. Genel olarak mistisizm ile kastedilen şey edilgin bir alıcılığı ihtiva eder—Jung'un ifade ettiği biçimiyle "psykhe içinde cereyan eden şeylerin cereyan etmesine müdahale etmemeyi öğrenmeliyiz" (ve o bu ifadeyle kendisinin bir "mistik" olduğunu beyan etmektedir). Fakat metafizik psykheyi bütünüyle reddeder. Mesih'in "Kimse kendi nefsinden nefret etmedikçe benim talebem olamaz"[612] mealindeki sözleri her dönemde bütün Hint guruları tarafından tekrar tekrar seslendirilmiştir; dolayısıyla edilgenliğe ruhsat vermek veya ona içinde yer vermek bir tarafa derin düşünme etkinliği, genellikle için için yanan bir ateşin—ki o ne tüter ne titrer—aleviyle karşılaştırılan bir etkinliği içerir. Hakikat yolcusu zor ve sıkıntılı işlerin işçisi olmaya çağrılır ve onun şarkısının karakteristik nakaratı: "yola devam, yola devam"dır. Vedanta talebesinin "Yolu" her şeyden evvel bir etkinliktir.

SCHOPENHAUER ve BUDACILIK [613]

Peter Abelsen

Eğer felsefemin sonuçlarını hakikatin miyarı olarak kabul etseydim.

Budacılığın bütün dinlerin en iyisi olduğunu düşünmem gerekirdi.

Arthur Schopenhauer [614]

I. Giriş

Budacılığın öğretileri Avrupa'da 19. yüzyılın üçüncü ve dördüncü on yılında tanınmaya başladığında Arthur Schopenhauer bunlarla kendi felsefesi arasındaki yakınlığın ve bunun doğurduğu ilginin tadını çıkarıyordu. Şaheseri Die Welt als Wille und Vorstellung'u 1818 gibi erken bir tarihte tamamladığında onun bir zamanlar Buda'nın vazettiği bilgeliğin bütünüyle yeni (ve dolayısıyla saf) ifadesi olduğunu düşünüyordu—hatta o zamanlar kendisini bir "Buda" tilmizi olarak adlandırıyordu.[615]

Özgün bir Avrupalı Budacı olduğu yolundaki bu kanaat Schopenhauer'i kendi sistemiyle Budacı okulların okuyup araştırmayı sürdürdüğü öğretileri arasında ayrıntılı bir karşılaştırma yapmaktan alıkoymuştu. [616] Ona göre bu ilişki kuşku duyulamayacak kadar aşikârdı. Şaheserinin ve daha sonraki kitaplarının yeni baskılarında belli benzerliklere işaret etti ve Budacılık üzerine isabetliliğiyle (döneminde İndolojinin yeterince gelişmemişliği göz önünde bulundurulacak olursa) bugünün okurlarını şaşırtan yorumlarda bulundu, fakat asla ileri sürdüğü bağın tam felsefi yapısını açıklama zahmetine katlanmadı. Bu tutumuyla da bunun muhtevadan çok genel eğilim ya da doku benzerliği olarak kalmasına yol açmış oldu.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Schopenhauer'in felsefesi ile Budacılığın gerçekten aynı iklimi soluyup solumadığı tartışma konusu yapılabilir. Schopenhauer sık sık Budacılığın dünyevi varoluşla ilgili genel kötümser bakışından söz eder,[617] fakat hayli katı olan kendi dünya görüşüyle karşılaştırıldığında Budacılık neredeyse neşeli görünür. Buda'nın Dört Yüce Hakikatinin ilkinde varoluşun en bariz örneği olarak gösterildiği Sanskritçe duhkha sözcüğü genellikle ıstırap diye çevrilir, fakat bunun aynı zamanda "huzursuzluk" anlamı da vardır. Aslında ilk Hakikat hayatın gelip geçiciliğiyle ve bunun insanı iç barıştan nasıl yoksun bıraktığıyla ilgilidir. Kuşkusuz bunun Schopenhauer'in söylediği herhangi bir şeyle çelişen ya da çatışan bir yanı yoktur, fakat Buda'nın söylediklerinde Schopenhauer'in öğretisinin karakteristik özelliği olan hayata karşı duyulan katıksız nefretin yeri yoktur. Keza tek bir insanın elinden çıkmış olan bir felsefi öğretinin ruh

halini zaman içinde sayısız yazarın katkısıyla oluşmuş Budist literatüre egemen olan ruh durumuyla karşılaştırmak doğru olmayabilir. Kuşkusuz Budist literatür içinde hayatın Schopenhauer'de karşılaştığımız—hatta daha da ürkütücü—tarzda resmedildiği metinler vardır. Ancak bütün bunlar bir yaşam felsefesi için ne kadar hayati olursa olsun, iki öğreti karşılaştırılırken egemen olan havanın çok büyük bir etken olmaması gerektiğini gösterir.

Hem Schopenhauer'in felsefesi hem Buda'nın öğretileri belli bir Weltanschauung'u dışa vurur; dolayısıyla nirengi noktalara dair yapılacak bir çözümleme tek başına her ikisinin gerçek anlamını ortaya çıkarmaz—bunun için belli bir hermönotik beceri de gereklidir. Fakat bu her iki düşünce çizgisinin, eğer felsefi bağlantıların ya da farklılıkların saptanması isteniyorsa, mümkün olduğunca özel biçimde karşılaştırılması gerektiği gerçeğini değiştirmez.

Öncelikle karşılaştırmanın Budacılık olarak bilinenin daha fazlasıyla ilgilenmesi gerekir,[618] çünkü yukarıda da değinildiği üzere bu din içinde çok çeşitli felsefi görüşler kendilerine yer bulmuştur. Hatta Hinayana ve Mahayana okulları arasında bir ayrımın yapılması dahi yeterli değildir,[619] çünkü sonuncusunun tarihi Madhyamika ve Yogacara gibi farklı düşünce okullarını içinde barındırır; her ikisinin ortak kökü olan Prajnaparamita literatürü içinde bunlara ait uzun ve düzensiz bir gelişim çizgisiyle karşılaşılır. Dolayısıyla kayda değer bir karşılaştırma Budacı öğretinin bu dört temel formuna önemleri nispetinde yer vermelidir.

Aynı zamanda karşılaştırma bu felsefelerin sadece öze ilişkin özellikleriyle ilgilenmelidir (sözgelimi Budacı öğretide ve Schopenhauer felsefesinde ortak hayvan sevgisi gibi ayrıntıları zikretmenin yeri yoktur).[620]

Bütün bunları göz önünde bulundurarak, Schopenhauer felsefesinin temel özellikleriyle ilgili aşağıdaki açıklamayı kendi karşılaştırmam için ölçüt olarak kabul ediyorum:

1) Bu felsefe bir zihin eleştirisi üzerine oturur ki, buradan zaman, mekân ve nedenselliğin (özne ve nesneler dünyasının üçlü çerçevesi) mutlak anlamda gerçek olmadığı ortaya çıkar.

2) Bu aşkın gerçeklik varsayımına götürür (ki bunu kendiliğinden dinsel bir dünya görüşü haline getirir, ancak herhangi bir öznenin ve dolayısıyla Tanrısal bir öznenin nihai asılsızlığı veya gerçeklikten yoksunluğu nedeniyle bu teist bir dünya görüşü değildir).

3) Bu nihai gerçeklik doğası gereği zihin için anlaşılmazdır, ama yine de hayat tecrübemiz içinde “anlaşılabilir” olması gerekir (diğer bir deyişle: bu düşünceyi aşan ama bizzat hayatta içkin olan bir gerçekliktir).

4) Nihai gerçekliğin bu kabulü hayata önü alınmaz biçimde tutku, ihtiyaç, acı ve korkunun hükmettiği, bütün bunların da iradenin tahrik ya da dürtüleri olduğu—ki bu sebepten ötürü gerçeği simgeler—gerçeğiyle ilişkilidir.

Aşağıdaki paragraflarda bunları kullanırken bu konular üzerine ayrıntılı açıklamalarda bulunacağım.

II. Schopenhauer ve Eski Bilgelik Okulu

Eski Bilgelik Okulu erken Budacılıktan gelişen ilk okullar grubu için ortak bir isimdir. Bunların en göze çarpanı, Sarvastivada, felsefi dikkatini Buda’nın beş skndhanın, ya da “dünyevi hayatın gelip geçici etkenlerinin”, yani maddi biçim (rupa), duygu (vedana), algı (samjna), dürtüler (samskara) ve farkındalığın (vijnana) ben ya da zat[621] denilen şey olmadığı yolundaki öğretisi üzerine yoğunlaştırmıştır. Buda ben veya zat diye bir şeyin var olup olmadığıyla ilgili soruyu ele alıp tartışma lüzumu duymamıştı (aşikâr ki böyle bir soruyu anlamsız buluyordu),[622] halbuki Sarvastivada okulunun mensupları onun öğretisini her türlü töz ya da cevheri kökten reddeden bir noktaya götürmüşlerdi. Dünyada ve ruhumuzda tecrübe ettiklerimizin tamamı hiç durmayan dinmeyen değişimdir; dolayısıyla şeylerin sürekli değişen niteliklerin ardında yok olmayan bir öze sahip olduğu fikri (klasik Hindu dinindeki atman benzeri) savunulması imkânsız bir görüştür. Ama eğer kalıcı olan bir şey yoksa, o zaman her değişim topyekûn bir yıkım ya da helak anlamına gelecektir. Vücuda gelen her şey sonsuz derecede kısacık bir anın ardından bütünüyle yok olacaktır. Bundan sonra ortaya çıkan şey aynı gibi görünebilir, fakat bütünüyle yenidir.[623]

Bu öğretide skandhalar beş grup dharma, iç ve dış dünyayı oluşturan ayrı varoluş noktası olarak yorumlanır. Maddi şeyler, duygular, düşünceler, algılar ve dürtüler dharmalar kümesinden başka bir şey değildir, çünkü her seferinde az çok aynı yapı içinde ortaya çıktıklarından, değiştikleri halde şeylerin—ve bu değişimlere tanık olan ve böylece ömürsüzlüğün acı ve ıstırabını derinden hisseden “ben”in devam ettiği yanılsamasını doğururlar.

Çilecilik [riyazet] ve tefekkür gerçekliğin bir dharmalar kargaşasından başka bir şey olmadığı yolundaki ben-çözücü kavrayışı doğurduğunda kurtuluş gelir.

Schopenhauer şaheserini kaleme aldığı sırada Budacılığın etkisi altında olamayacağını ileri sürerken, Budacılık eğer o dönemde biliniyorsa bile ancak Burma formunun bilindiğini vurgulamak istiyordu.[624] Buradan onun bu formu pek de ilginç bulmadığı anlaşılabilir.

Burma Budacılığı Eski Bilgelik Okuluyla bağdaşır.

Gerçekten de kendi düşünce çizgisi içinde yukarıdaki öğretide herhangi bir şey bulmuş olabileceğini düşünmek güçtür. Temelini oluşturan katı deneycilik nedeniyle, zaman ve mekânın gerçekliği, onda ortaya çıkan dharmalar bakımından zorunlu bir varsayımdır. Bu doğrudan Schopenhauer felsefesinin epistemolojik temeline işaret eden ölçüte karşı gelir—ki şimdi bu temeli kendi sözcüklerimle özetlemeye çalışacağım.

Die Welt als Wille und Vorstellung,[625] “Die Welt ist meine Vorstellung?” cümlesiyle açılır. Ancak bir şekilde algılanabilir olması halinde varoluş için bir şey söylenebilir; var olmak bir özne için bir nesne olmak demektir. Ve ben varlığından kuşku duyamayacağım yegâne özne olduğum için dünya benim tasavvurumdur (eğer Schopenhauer’in öznenin etkinliğini vurgulamak istediği “algı” yerine bu tabiri kullanırsak).

Ne var ki aynı zamanda nesnesiz özne de yoktur. “Özne” ve “nesne” anlamlarını birbirlerinden elde eden, birbirine bağlı kavramlardır; bu sebepten ötürü biri diğerinden daha gerçek olamaz. Eğer ben-olmayan bir tasavvurdan, asla mutlak gerçekliğin atfedilemeyeceği bir şeyden ibaretse, bu aynı zamanda ben için de geçerlidir. Dolayısıyla tasavvur-tasarım olarak dünya hem gördüğüm şeyleri hem de gören olarak beni kucaklar. Ya da Schopenhauer’in sözcükleriyle ifade edersek: Vorstellung’un ilk, genel ve temel formu özne nesne karşıtlığıdır.[626]

O halde içinde bireysel bir varlık olduğum bu dünyanın gerçek tasavvur edeni-tasarımlayanı kim ya da nedir? Bir cevap bulmak için dünyanın nasıl bilindiğine daha yakından bakmamız gerekir.

Tasavvur edilen nesnelerin bireysel bir öznesi olduğum dünya—Yeter Sebep İlkesinin (Satz vom zureichenden Grunde) egemen olduğu, zaman ve mekâna bağlı bir evren olarak nasıl bir dünyadır? Algıladığım her neyse zaman ve mekân içindedir, ve varolacak ya da vuku bulacak her şey için ya maddi, mantıki, matematiksel ya da güdüleyici bir sebebin olması gerekir. Çıkarımsal düşüncelerden temel algılara kadar benim bütün dünya tecrübem bu a apriori koşullara dayanır. Maddi bir varlık olma kavramı bile aslında görü, ses, temas, koku ve tadın, dış dünyanın “bedenim” üzerinde

meydana getirdiği zamansal etkiler olduğu yolundaki dolayımsız varsayımdan başka bir şey değildir.

Dolayısıyla tecrübi olarak gerçek olan herhangi bir şey zamansal, mekânsal ve nedensel olmak zorundadır. Ancak yine de zaman, mekân ve nedenselliğin kendi başlarına gerçek oldukları deneysel olarak kanıtlanamaz. Eğer mekân deneysel bir antite olarak düşünülürse sınırlı mı sınırsız mı olduğu yolunda çözülemeyen bir problem ortaya çıkar. İlk durumda mekânın dışında bir şeyin, mekân ötesi bir şeyin olması gerekecektir, ki bu saçma bir düşüncedir; ama ikinci durumda hiçbir şey asla birbirinden ayırt edilemeyecektir ve dolayısıyla bir kimliğe sahip olamayacaktır. Eğer zaman sınırlı ise ondan önce veya sonra bir şeyin olması gerekecektir ki, bu da saçmadır; ama eğer sınırsız ise şimdiki ana ulaşmak için sonsuzluğu kat etmesi gerekecektir. Sınırlı nedensellik evrendeki bütün olayların tasavvur edilemez "ilk nedeni"ni yüceltecektir, sınırsız nedensellik ise mutatis mutandis[627] sınırsız zamanla aynı sorunu ortaya çıkaracaktır.

Zaman, mekân ve nedenselliğin antinomik karakteri onların "şey" değil, fakat bizim algısal ve düşünsel dünya tecrübemizin çerçeve ya da formlarından ibaret olduğunu gösterir. Onlar kendi başlarına tecrübe edilemezler, ancak tecrübe ettiğimiz üç boyut içinde hissedilirler. Schopenhauer Kant'ın maksimine bağlıdır: tecrübi gerçeklik aşkın idealliktir: kendimizi kişisel varlıklar olarak düşündüğümüz sürece (ve aklımızı yitirmediğimiz sürece başkası da elimizden gelmez) tecrübi dünyayı gerçek olarak kabul etmek zorundayız. Fakat nihayetinde zaman ve mekân içindeki bu nedensel evren zihinsel kökene sahip ideal bir evren olarak görülmelidir.

Mutlak gerçeklik ya da Schopenhauer'in Kant'a bağlılığını göstermek için ifade ettiği biçimiyle Ding an sich, zaman, mekân ve nedenselliğin üzerinde olmalıdır—ben dahil bütün dünya onun tasavvurudur, bu yüzden o aşkın Bir [gerçeklik] olmalıdır.

Doğru, yukarıdaki epistemoloji "ben"in bir tasavvurdan ibaret olduğunu göstermektedir, fakat bu Eski Bilgelik Okulu'nun çoğulculuğuyla hiçbir surette bağdaşmayan tekçi bir sonuca götürür.

III. Schopenhauer ve Prajnaparamita

Mahayana (Büyük Araç) ilk kez Eski Bilgelik Okulu'na karşı bir hareket olarak ortaya çıktı ve onu seçkinci karakterinden ötürü Hinayana (Küçük Araç) diye adlandırdı. Islahatçılar ben denen şeyin olmadığını

sadece bir deneysel fenomenler teorisi olarak savunarak Prajnaparamita (Öteye Giden Bilgelik) denilen geniş bir sutralar külliyatı meydana getirdiler ve Buda'nın öğretilerinin gerçek yorum ve tefsirlerinin bu olduğunu ileri sürdüler.

Her ne kadar 19. yüzyıl şarkiyatçılarının çoğu esrarlı yapısından dolayı Prajnaparamita yazınından uzak durmaya çalışmışlarsa da bağımsızlığıyla ün salmış bir düşünür olan Schopenhauer onu öğretisinin esasıyla eşit saydı.

İrade[628] yok olduktan sonra geriye kalan her ne ise, hâlâ onunla dolu olanlar için bu ister istemez hiçlikten ibaret bir şey olarak görünecektir. Fakat iradenin dönüp kendisini yadsıdığı kişi için, güneşi ve samanyolu ile bizim için böylesine gerçek olan bu dünya—bir hiçtir.

Üçüncü baskıda Die Welt als Wille und Vorstellungun kapanışı olan bu cümlelere bir dipnot eklenir:

Bu tam da Budacıların "Pradschna-Paramit"isi, "Her Türlü Bilginin Ötesinde Olan", yani özne nesne ayrımının artık var olmadığı noktanın ötesinde olandır (I. J. Schmidt, Ueber das Mahayana und Pratschna-Paramita).

Isaak Jacob Schmidt'in[629] tam sözleri artık tahkik edilebilir değildir, fakat bu sutralar gerçekten de özne ve nesne dünyasının hakiki gerçekliğin hiç durmayan, dinmeyen gölge oyunundan başka bir şey olmadığı yolundaki derin kavrayışı yansıtır. Dahası bu tek başına özel bir ilişkinin kanıtı değildir (her şeye karşın özne ve nesnenin gerçeklikten yoksunluğu Hegel vb. gibi başkaları tarafından da savunulmuştur; gerçi "Hegelci" Schopenhauer'in yakınlık duyabileceği son kişiydi).

Şimdi yukarıda Bölüm I'de sözü edilmiş ölçütlerle ilgili olarak Prajnaparamita'dan alınma bazı karakteristik pasajların yorumuna geçiyorum.

(A) Yüce Kişi: Formu (duygu, algı, dürtü veya bilinç) algılayan ikiliğe sahiptir. Herhangi bir şeyi algılayan ikiliğe sahiptir. İkilik olduğu kadarıyla varoluş vardır. Varoluş olduğu için karma-oluşumları vardır. Ve karma-oluşumları olduğu kadarıyla varlıklar doğumdan, bozulmadan, hastalıktan, ölümden, kederden, ağlamadan, inlemeden, acıdan, kederden ve umutsuzluktan kurtulmazlar.[630]

"Skandha yanılgı"mızın sonuçlarının bu hülasası açıkça dünyevi varoluşun özne nesne karşılıklılığına (ikiliğine) dayalı olduğu fikrini göstermektedir.

Schopenhauer’in tasavvur olarak dünyasına Satz vom zureichenden Grunde[631] ilkesi egemendir, Budacılara göre de dünya karmaya dayandığı kadarıyla özü itibariyle nedenseldir: Hiçbir eylem ya da olay nedensiz değildir, ya da gelecekteki eylem ya da olaylar için etkiden [sonuçtan] yoksun değildir.

Schopenhauer karma öğretisinin esası olan yeniden bedenlenme inancı için fırsat düştükçe görüş ve düşüncelerini belirtir. Bu kadar yaygın bir inançta gerçek olan bir şeyin olması gerektiğini varsayıyor, ama ruhgöçü düşüncesini: kişisel özelliklerle bir ruhun bir bedenden diğerine göçünü kabul edemiyordu. Esas itibariyle görüş ve hatıralardan teşekkül eden bir kişiliğin temelde zihinsel olduğunu ve bu haliyle insan varoluşu olan Vorstellunga bağlı olduğunu ileri sürüyordu. Dolayısıyla onun ölüm eşiğinden öteye taşınması hiçbir surette mümkün olamazdı. Yeniden bedenlenme ancak Ding an sichin Tasavvur olarak dünyanın bireysel varlıklarına palingenesisi anlamında doğru olabilirdi.[632] Bununla birlikte Budacıların ruhgöçü kavramını kalabalıklar için bir mitos olarak kullandıklarına ve özellikle “ezoterik Budacı öğretiyi”[633]—kuşkusuz idealist Yogacara okulunun metafizik “laya bilinciyle ilgili öğretisini (s. 5’te ayrıntılı olarak tartışılacaktır) okuduktan sonra, onların da kendisi gibi Mutlak’ın palingenesisi fikrine taraftar olduklarına kani olmuştu.

Aslında bu mesele göründüğünden daha karmaşıktır. Kuşkusuz skandhaların ben olmadıklarını bilen hiçbir eğitimli Budacının kişiliğinin damgasını taşıyan değişmez bir özün bir bedenden diğerine göçüne inanması mümkün değildir. Sözcüğün dar anlamında ruhgöçü Budacılıkta hiçbir zaman ciddi biçimde düşünülmemiştir. Ama yeniden doğuş fikrini de hiçbir zaman bütünüyle terk etmemişlerdir. Hatta bir Hinayana metni olan Milindapanha’da nirvanayı gerçekleştirememiş olanlar için yeniden doğuş fikri bir ölçüde muhafaza edilmiştir. Yogacara okulları da skandha vijinanayı aydınlanmamış zihinsel etkinliğin merkezindeki latif bir öz yahut nüve fikrine bağlarlar; bu ölümden sonra zaman ve mekân içinde kalır ve gebe kalma anında yeni annenin rahmine bağlanır.

Budacıların skandha eleştirisini eski yeniden doğum fikriyle bir araya getirmeleri üstün yetenek ve hüner gerektiren bir iş gibi görünebilir, fakat Prajnaparamita ve hele hele Hinayana literatürü çerçevesi içinde düşünüldüğünde bunun gibi fikirlerin kalabalıklar için sadece ahlaki [harekete geçirici] güdü olarak savunulmadığı açık hale gelir. Mahayana

felsefesi ben düşüncesine—ve fenomenal ve mutlak gerçeklik arasındaki ilişkiye karşı temel ve iyi düşünülmüş bir kararsızlık sergiler.

(B) Biçim bir köpük yığınına benzer, onda sağlamlık, dayanıklılık yoktur, o yarık ve deliklerle doludur ve onun maddi bir iç cevheri yoktur. Duygu bir sabun köpüğüne benzer, çabucak oluşur, çabucak kaybolur, onun kalıcı bir cevheri yoktur. Algı bir ılgıma benzer. Nasıl ki bir ılgımda görülen gölün suyu yoksa [algılanan şeyde de cevher namına hiçbir şey yoktur]. Dürtüler bir muz ağacının gövdesine benzer: yapraklarını birbiri ardına kopardığınızda geriye hiçbir şey kalmaz ve içinde bir nüve ya da cevhere rastlayamazsınız. Bilinç bir taklit gösterisi gibidir, gösteride bir büyücü büyülü biçimde ortaya çıkardığı askerleri sokaklarda uygun adım yürür gibi gösterir.[634]

Keza ben fikrine karşı kararsız, ikircikli bir tutum ortaya çıkarılabilir. Skandhaların bu şekilde incelenmesi iç ve dış dünyanın bütünüyle gelip geçici olduğunu gösterir. Fakat bu "ılgım" ile aldatılan kimdir öyleyse?

Bu metinleri, bütünüyle nihilist bir tablo ortaya çıkarmaya çalışan, ama konuyu görünürde şiirsel bir tarzda ortaya koyup, beri yandan da yaşam düşünün "düş göreni" gibi bir imkânı farkında olmadan açık bırakan saf, çocuksu kafaların eserleri olarak düşünmek yanlış olacaktır. Personanın unsurlarının asılsız ve hayali olduğu hakkında daha fazlasının söylenmemesi anlamsız değildir. "Birisi" hâlâ bir zamanlar duygu olan patlayan sabun köpüğünü seyretmekte, maddi biçim olduğuna inanılan köpüğü kavramakta ve iradenin dürtülerinin hiçten kaynaklandığını ortaya çıkarmaktadır.

Peki kimdir bu "taklit gösterisi"ni sahneye koyan?

Benzer türden kasıtlı bir belirsizlik İrade ve Tasavvur felsefesinde de bulunur.

Schopenhauer epistemolojik olarak, zihnin a priori formlarını aştığı için Ding an sichin bilinemez olduğu sonucuna varıp (Kant'ın yaptığı gibi) orada durmanın tatmin edici olmaktan uzak olduğunu düşünüyordu.[635] Kişi üstü veya ötesi "ben"in ipucunun, ben ve dünyaya bir Vorstellung olarak sahip olduğu için, tecrübi "ben"in tetkikinde bulunacağında ısrar ediyordu.

Dolayısıyla derin bir metafizik kavrayış elde etmek için içebakışa müracaat etti—ki sonuçlarını şimdi kısaca özetleyeceğim.

Sağduyunun telkinine uygun olarak kendimi akılla donatılmış, dünya içinde bir beden olarak düşünürüm. Fakat bu nesnel ben-tasavvurundan

önce düşünce, eylem, hatta ben fikrini önceleyen ben-bilincim sadece arzulardan, duygulardan ve fiziki dürtülerden oluşur (Schopenhauer bunların hepsini tek şeyin: iradenin tezahürleri başlığı altında bir araya getirir).

Düşünmezden önce ben iradeyim.

Madde dünyasına ait olmayan bir fenomen olarak irade mekânda yer kaplamaz, fakat sair her şeyden farklı olarak bir sebebi de yoktur. Arzu ettiğim her şey şöyle veya böyle açıklanabilir, fakat bunun irademin sürekli olarak faal olduğu gerçeğinden ayırt edilmesi gerekir. Zihin iradeye zaman ve mekân içinde güdüler sunar, fakat irade olarak irade, aslında bir kimsenin safi yaşama iradesi olan bu aralıksız akış hayatın kendisi kadar izah edilemezdir.

Aslında irade ve hayat birdir.

Nereden çıktığı bilinmeyen irademin kendisini sunduğu yegâne a priori form zaman formudur, çünkü o dürtülerin birbirini takip edişi içinde bilinir. Bu onu bütün fenomenlerin en doğrudan (yani en az a priori dolaylı) olanı ve bu yüzden Gerçek olanın bir simgesi—bir özdeşlik değil bir simge—olarak hizmet eden en seçkin fenomen yapar. Ya da Schopenhauer'in kendi sözcükleriyle:

["İrade" sözcüğüyle] sadece, "irade"nin özgün anlamının kayda değer derecede genişlediği bir denominatio a potiori[636] kullandığımızın farkında olmalıyız.[637]

Burada Schopenhauer'in doğru anlaşılması için hayati derecede önemli bir ipucuna temas ediyoruz: irademizde nihai gerçeklik Vorstellung ile belli belirsiz parıldar—fakat bu psikolojik iradenin bir düşler dünyasında yegâne gerçek şey olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Yaşama iradesi hakiki gerçekliğin en doğru tasavvurudur.

İrade olarak benim iradem Gerçektir.

İradeye simgesel anlamını kazandıran sadece bir nedenden yoksunluğu değildir. Metafizik ancak bildiğimiz dünyayı yansıtırsa anlamlı olabilir. Eğer gerçek olan herhalde tartışılacaksa bu ancak onun görünüşü açısından yapılabilir; ilkini sonuncudan koparmak ve onu ens extramundanum olarak ele almak dogmatizme yanaşmak olacaktır.[638] Yukarıda üçüncü sırada zikredilen ölçüt.

[Benim felsefem] tecrübenin ötesinde yer alan şey hakkında sonuçlar çıkarmaz, o sadece dış ve iç tecrübede verili olan şeyleri açığa kavuşturur;

böylece o kendisini dünyanın özünü [tecrübi] bağıntılarından hareketle anlamakla sınırlar. Dolayısıyla o Kant'ın kullandığı anlamda içkindir.[639]

İrade en başta gelir. Belli bir arzuyu, istenilen şeyin elde edilmesinin bana zarar vereceği bilgisiyle zaman zaman dizginleyebilirim, fakat bu sadece zihnimin bütün arzuların en aşırısına—ki intihar dahi bu arzunun bir dışavurumudur: yaşamak ve ıstırap ile ihtiyaçtan azade olmak (ve dolayısıyla en akıl dışısına) bağımlılığını gösterir. Her türlü düşünsel yeteneğimi kaybedebilirim, ama yaşadığım sürece ruhsal ve bedensel ihtiyaçlarım olacaktır. Bu yüzden iradem gerçek olana en yakın şey olmalıdır. Eğer tekbencilikten uzak durulmak isteniyorsa, herkesin ve sair her şeyin bende benim iradem olarak ortaya çıkan şeyle aynı varoluş nüvesine sahip olduğunu varsaymam gerekecektir. İnsan ve hayvanların dürtüsü ve enerjisi, bitkilerin filizlenme gücü ve cansız nesnelerin safi ağırlığı metafizik açıdan aynı şeydir: Yaşam İradesi.

Açlık, nefret, korku ve şehvet bu yüzden hayata hükmederler.

Schopenhauer'in iradenin dürtülerin nereden çıktığının bilinmediği yolundaki gözlemi samskara ile özsüz muz ağacı arasında kurulan ilişkiye benzerdir. Gene de ne Fragman (A) ne de (B) samskarayı skandhaya karşı öne çıkarmaz. Beşi bir çırpıda zikredilir ve bu Schopanhauer'in irade değerlendirmesine keskin bir tezat oluşturur gibidir.

Budacılığın erken döneme ait metinlerinden Samyutta Nikayanın samskarayı birincil varoluş etmeni, beşini bir araya getirip kişinin "ben" dediği şey biçiminde gösteren tek skandha olarak tarif ettiği belirtilmelidir.[640] Ve bu metin Budacılık tarihi boyunca kutsal metinler külliyatı içinde kabul edilegelmiştir, dolayısıyla belki de Prajnaparamita'nın yazarları Schopenhauer'in değerlendirmesini büsbütün benimsemeseler de herhalde tamamen reddetmezlerdi. Bu varsayım Schopenhauer'in kişi üstü İradesiyle Budacıların, ikinci Yüce Hakikatte samsara ilkesi, keder verici doğum ve ölüm dünyası olarak tarif edilmiş olan, her şeyi kuşatan şiddetli Arzu (trsna) fikri arasındaki benzerlikle genişleyebilir. Bazı bilginler gerçekten bu benzerliğe büyük önem atfederler,[641] fakat yazarın bu konuda kuşkuları vardır.

Samskara ve upadana (varlığa susuzluk)[642] gibi kavramlar Budist literatürde uzun uzadıya ele alınıp tartışılırken, teorik bir kavramdan çok samsaraya dayalı varoluşun bir tarifinden ibaret gibi görünen trsna hakkında çok az söylenmiştir. Herhalde trsna hiçbir surette samskaranın metafizik bir genişlemesi olarak takdim edilmemiştir, oysa Schopenhauer felsefesinde

psikolojik iradenin yaşama iradesi karşısındaki durumu böyledir. Bu konuda söylenilebileceklerin tamamı şudur: Huzur nirvananın tarzıyken, Arzulama samsaranın biçimidir; ve yaşam ve ölüm çevrimi ölümlülerin iradesinin dürtüleriyle devam ettiği sürece samskara ve trsna öyle veya böyle birbiriyle ilişkilidir. Bu gevşek ilişkiyi Schopenhauer'in epistemolojiden metafiziğe adımının bir benzeri olarak almak kanaatimce karşılaştırmayı anlamsız hale getirecek bir "hermenotik beceri" gerektirecektir.

Beri yandan Prajnaparamita'da Batı tarzı açık seçik felsefi temellendirmeler aramak bir zaman kaybı olacaktır. Bu sutralar aydınlanma amacıyla üzerine tefekkürde bulunmak için hazırlanmıştır. Bu amaç çerçevesinde felsefi yargılarda bulunulmuş olabilir, fakat talebenin bunları kesin hakikatler olarak kabul etmesi engelleniyordu. Prajnaparamita'ya göre mutlak hakikat aklı aşar; bu yüzden onun bütün vargıları ve kavramları kesinlikten yoksundur ve talebelerin kendilerini fikri saplantılara kaptırmamaları için bunlar zayıflatılmalı ve yanlışlanmalıdır.

Bu bizi ilginç bir sonuca götürür.

(C) Tam olarak aydınlanmış bir Buda tıpkı büyülü bir yanılsamaya, bir rüyaya benzer… Hatta Nirvana da… büyülü bir yanılsamaya, bir rüyaya benzer… Şayet daha üstün, mükemmel bir şey olsaydı onun hakkında da, bir yanılsamaya, bir rüyaya benzediğini söylerdim. Çünkü ne yanılsama ve Nirvana, ne de düşler ve Nirvana iki farklı şeydir.[643]

Algıladığımız haliyle dünya gelip geçici fenomenlerden başka bir şey değildir; o özden, cevherden yoksundur, boştur. Gene de bütün bildiğimiz bu dünyadan ibarettir—ki bu ancak algıladığımız şeyi bilmeye uygun olduğumuz anlamına gelir. Dolayısıyla gelip geçicilikten kurtulmuş kutluluk durumu bizim zihinsel-düşünsel yeteneğimizi aşar; onun hakkındaki kavramlarımız da boştur.

Bilip düşleyebileceklerimizin tümü boşluktur. Bu yüzden nirvana ve samsara birbirinden ayırt edilemez.

Bu hakiki gerçekliğin bir Boşluk olduğu anlamına gelmez. Boşluk kavramı (sunyata) varoluş sorusuna verilmiş nihai cevap değildir, tefekkür için bir kılavuz çizgisidir yalnızca. Aslında Prajnaparamita'da boşluğun on sekiz türü birbirinden ayırt edilir ve bunlardan biri boşluğun boşluğudur.[644] Boşluk üzerine tefekkürün son aşamalarında bilgelik, dünyanın hem farklılığını hem aynılığını geride bırakarak mükemmel bilgelik ve boşluğun Böyleliğini (tathata) düşünerek Gerçek Bilgelik haline gelir.[645]

Bu boşluk kavramı çoklarını Budacılığın nihilist bir din olduğunu düşünmeye götürmüştür, fakat Schopenhauer daha iyi biliyordu:

Eğer nirvana hiçlik olarak tanımlanıyorsa bu onda, nirvanayı tanımlamak ya da oluşturmak için kullanılabilecek samsara unsurunun olmadığı anlamına gelir.[646]

Schopenhauer'in böyle bir görüşe neden yakınlık duyduğunu anlamak kolaydır. O Ding an sich hakkında, nihai hakikatin, asla zihinsel tabirlerle, yani tasavvur olarak dünyadan alınma kavramlarla anlatılamayacağını ileri sürüyordu.

Nirvana ve samsaranın aynılığı metafizik bir iradenin ortaya koyduğu bir Tasavvur tablosuyla uyumlu değilmiş gibi görünebilir, çünkü bu sonuncusu ikici bir görüşe işaret eder gibidir. Fakat Schopenhauer tekçilerin en katısıdır, gerçekliği farklı ontolojik alanlara ayıran bütün teorileri reddeder. Böyle bir teori, ona göre, bu dünyanın ya kutsal bir persona ya da sudur eden bir dünya ruhu tarafından yaratıldığını varsayar, ki bu Satz vom zureichenden Grunde'nin Tasavvuru aşmasına izin vermek anlamına gelir ve zaman ve mekân içinde dünya olan özne-ve-nesnenin nihai Öznesi gibi saçma bir fikri içerir. Saf yaratıcılık fikrini saçma bulur ve sorar: "Neden Yaratma rahat olduğu ve herhalde geri döneceği evde kalmadı?"[647] Samsara ve nirvana gibi Tasavvur ve İrade kavramları ayrı ontolojik alanları değil, fakat varolan tek gerçekliğin iki boyutunu belirtir. Schopenhauer bu kavramlarla gerçeklik hakkında bir genel görüş sunmayı amaçlamıyordu; dünyanın meydana gelişinin görülebileceği aşkın bir elverişli bakış noktasına sahip olduğu iddiasında değildi. Onun felsefesi Batının büyük metafizik sistemlerinin sonuncusu, ama aynı zamanda kendi görüşümüz içinde nasıl olup da hep tuzağa düştüğümüzün ilk açıklamasıydı. O bu insani görüşü bize dünyayı hem epistemolojik hem metafizik olarak—dolayısıyla Tasavvur ve İrade'nin çifte bakış açısından mümkün olduğu kadar açık biçimde göstermek suretiyle gerçeğe dayandırmaya çalıştı.

Sonra Schopenhauer'in sık sık İradeden sanki doğaüstü bir şey, yarattıklarını kandırıp eziyet eden bir şer Tanrısıymış gibi söz ettiği de inkâr edilemez. Parerga und Paralipomena'da, ilk defa şöhreti kendisine getirmiş ve eserlerinin en fazla okunan bölümü olarak kalmış olan ilave denemeler dizisinde bu özellikle böyledir. Felsefesinin nasıl yorumlanacağı ile ilgili, bilhassa Parergadaki[648] birçok açık yönergeye karşın İradeyi bu mitoslaştırma eğilimi okuyucunun kafasını kolaylıkla karıştırabilir. Hatta birçok uzmanın kafasını karıştırmıştır… Ama eğer bir yaşam felsefesi canlı

ve nüfuz edici olacaksa, düşüncelerin edebi anlatım tarzı bir kusur olmaktan çok bir meziyettir. Schopenhauer'in eserlerindeki müphemlikler ve edebi istitratlar [konu dışına çıkmalar] onun felsefi mesajının bir parçasıdır—ve eminim ki o bunların tam da bu şekilde olmasını istiyordu. Her ne kadar bu müphem üslubunun kasıtlı olduğunu asla açık açık yazmamışsa da Calderon de la Barca gibi şairleri ve Jacob Böhme ve Meister Eckhart gibi mistikleri büyük bir coşkuyla övüyordu. Nitekim gençliğinde şöyle yazmıştı:

Bir eserin paradoksallığı ile ilgili ters şeyler söyleyen kimse görünüşe göre, bilgeliğin zaten bol miktarda bulunduğunu, yapılacak şeyin tamamının i'lerin noktasını koymaktan ve t'lerin çizgisini çekmekten ibaret olduğunu düşünür.[649]

Bu paragrafı sonlandırırken ifade etmek gerekir ki her şey hesaba katıldığında Schopenhauer felsefesi ile Prajnaparamita arasında tam bir denkliğin kurulması mümkün değildir.

Schopenhauer felsefesinin Prajnaparamita ile ilişkilendirilmesinde esas güçlük bu sonuncunun iradenin açık hâkimiyetinden yoksun olmasında yatar, oysa bu ilkinin ayırt edici özelliğidir. Dolayısıyla (4) numaralı ölçüt bir sorun doğurur. Tam olarak bunun ne kadar büyük bir güçlük olduğunu söylemek zordur; Prajnaparamita'nın sutraları bir zamanlar düşünüldüğü kadar anlamsız olmayabilir, ama üslup bakımından, Schopenhauer'in eserinin, edebi niteliğine karşı, gerçek örneği olduğu Batının açık ve tutarlı temellendirmeler silsilesine dayalı felsefelerinden farklılık arz eder.

Fakat Budacılığın tarihi üslubu Batı felsefelerinin karakteristik özelliği olan bu üsluba çok benzeyen bir düşünürü: Nagarjuna'yı yetiştirmiştir—ki şimdi ona döneceğim.

IV. Schopenhauer ve Nagarjuna

Uzun zamandır Nagarjuna'nın felsefesinin Prajnaparamita'nın ayrıntılı bir açıklaması olduğu düşünülüyordu,[650] bunun başta gelen sebebi kendisini ona dayandıran okulun, Madhyamika'nın (Orta Yolu Takip Edenler) Mahayana'nın temel taşı haline gelmiş olmasıydı. Ne var ki çağdaş şarkiyatçılar Nagarjuna'nın Mulamadhyamakakarika'sında (Orta Yolun Vecizeleri) Kusursuz Bilgeliğin sutralarına hiçbir atıfta bulunmadığını vurgularlar ve bu eski varsayımı çürütür görünmektedir.[651] Ne var ki Karika da Prajnaparamita ile hiçbir surette çelişmez.

Bütün Budacı düşünürler gibi Nagarjuna da, kendi kişiliğimiz de dahil bildiğimiz hiçbir şeye benlik ya da zâtiyet atfedilemeyeceği öğretisine bağlıydı. Fakat Sarvastivadalardan farklı olarak o, benlik sorununun

anlamsız olduğunun dışında bir şeyin söylenmediği asıl, özgün sutralara yakın kalmış, ontolojik bir sonuca varma amacı gütmeksizin maddi ve manevi fenomenlere bir öz ya da cevher atfetme eğilimimizi eleştirmekle yetinmiştir. Eleştiri şu şekilde özetlenebilir: cevhere sahip olan her ne ise onun diğer antitelerden bağımsız olarak var olması ve bağımsız varoluşa sahip olan her ne ise onun da yaratılmamış ve yok edilemez olması gerekir. Fakat tecrübe ettiğimiz hiçbir şey bu tarife uymaz; hiçbir şey kendi başına varolmaz ya da vuku bulmaz ve şeyler arasındaki ilişkiler dahi açık ve kesin olmaktan uzaktır; bütün fenomenler ve düşünceler karşılıklı olarak birbirine bağımlıdır; dolayısıyla hiçbir şeyin svabhavası yoktur.

Nagarjuna kendisini ilk kez eski Pali dilinde kutsal metinler külliyatı içinde ortaya çıkmış ve daha sonra bütün Budacılıkta anahtar bir düstur olarak kalacak olan formüle dayandırıyordu: Birbirine Bağımlı Ortayaçıkışın ya da pratityasamutpadanın[652] On İki Halkalı Zinciri.

Eğer biri varolursa ardından diğeri varolur; bunun ortaya çıkışından şu ortaya çıkar, yani

01) bir hal ya da durum olarak cehaletten (avidya)

02) eğilimler (samskara)[653] ortaya çıkar; durum olarak bunlardan

03) algı (vijnana)[654] ortaya çıkar; bir durum olarak bundan

04) isim ve biçim (nama-rupa) ortaya çıkar; durum olarak bunlardan

05) altı duyu organı (sadayatana) ortaya çıkar; durum olarak bunlardan

06) temas (sparsa) ortaya çıkar; bir durum olarak bundan

07) duygu (vedana) ortaya çıkar; bir durum olarak bundan

08) susuzluk (trsna)[655] ortaya çıkar; bir durum olarak bundan

09) bağlılık-tamah (upadana) ortaya çıkar; bir durum olarak bundan

10) varoluş (bhava) ortaya çıkar; bir durum olarak bundan

11) doğum (jati) ortaya çıkar; bir durum olarak bundan

12) yaşlılık ve ölüm (jara-marana), dert, acı, ıstırap, inleme, keder ve rahatsızlık ortaya çıkar. Bütün bu ıstırapların kökeni işte böyledir.[656]

Eski Bilgelik Okulu bunu dharmaların akış şeması olarak görüyordu. Nagarjuna bunu tamamen kabul eder—fenomenal dünya (yani, cehaletimizle kavrandığı biçimiyle gerçeklik) Bağımlı Ortaya Çıkıştır; kendine ait cevheri olmadığından cevhere göre izafidir ve bu yüzden hiçtir, boştur.

Yukarıda sözü edilen “svabhava” ya da “cevher izafe etme eğilimi” bir yargı hatası değil, bildiğimiz biçimiyle bizatihi hayatın biçimidir. Temel algıda olduğu gibi gidimli düşüncede de algıladığımız şeyin hakikiliğini

veya tözselliğini peşinen varsayarız. Ne var ki şeyleri birbirleriyle sayısız ilişki içinde biliriz ancak. Bu dukhayı doğurur: dünyayı sabitlemeye veya kalıcılaştırmaya dönük zihinsel ve içgüdüsel dürtümüz nedeniyle onun izafiliği geçicilik olarak görünür. Hatta bir birey olma düşüncesi bile fani bütüne dair bir çarpıtma olan çokluk fikrine değer kazandırır.

Schopenhauer'in felsefesi benzer bir tarzda yeniden ortaya konulabilir: dünyayı (yani yeter sebep ilkesinin egemen olduğu zaman-mekân içindeki bir evren olarak) tasavvur etme tarzımız nedeniyle onun özü dehşet verici ve sürekli değişen bir İrade olarak görünür. O da hayatın (durup dinmeyen) temel hareketliliğini kabul ediyordu.

Varoluşumuzun her daim gelip geçen şimdiden başka bir temeli ya da dibi yoktur. Bu sebepten ötürü hayat aradığımız sükûneti elde etme şansı olmaksızın sürekli harekettir. O bir dağ yamacından aşağıya koşan birinin yoluna benzer, eğer durmaya çalışırsa düşecektir ve ancak koşarsa ayaklarının üzerinde durabilir… Dolayısıyla bütün varoluşun ideal örneği hareketliliktir.[657]

Hem Nagarjuna hem Schopenhauer insanın ıstırabını Tanrısal bir ceza olarak değil, fakat gerçeklik tecrübemize sıkı sıkıya bağlı bir şey olarak görür.

Fakat Nagarjuna'nın Mutlak hakkında spekülasyonda bulunmaktan kaçınması önemli bir noktadır. Karika neredeyse bütünüyle svabhava eğilimine karşı reductio ad absurdum[658] temellendirmelerden oluşur. Akıl yürütme tarzını örneklendirmek için, 19. bölümde yer alan zaman ile ilgili temellendirmeyi özetleyeceğim.

Zaman genel olarak geçmiş, şimdi ve gelecekten ibaret üçlü boyutuyla tasavvur edilir, şimdi ve gelecek anlamını şimdiden elde eder. Ancak bundan hareketle şimdi ve geleceğin geçmişin içine konulduğu sonucuna varmak saçmadır. Ama eğer ondan bağımsız olarak varolsalardı o zaman neyin karşısında şimdi ve gelecek olurlardı? Görünüşe göre şimdi ve gelecek geçmişten ne bağımsız ne de ona bağımlıdırlar (bu her ikisi için de böyledir). Çağdaş yorumcular Nagarjuna'nın zaman olarak zamanı reddetmediğini fakat sadece onun hakkındaki kavrayışımızı eleştirdiğini ileri sürerler ve bu önerme sık sık Nagarjuna'nın düşüncesiyle Kant ve Schopenhauer'in transendantal idealizmi birlikte zikredilerek telaffuz edilir.[659] Bu konuda söylenecek pek çok şey vardır, çünkü transendantal idealizm de ontolojik bir teoriden çok bir akıl eleştirisidir. Yine de bu ikisinin birlikte anılması söz konusu felsefeleri bağdaştırılmaları mümkün

olmayan safi analitik düşünce çizgilerine dönüştürme riskini taşır. Eğer bir filozof mistisizm veya dogmatik metafiziğe muhalif ise bu zorunlu olarak onun eserinin metafizik bir anlama sahip olmadığı iddiasını doğrulamaz. Kant'ın tek amacı Schopenhauer'in kurucusu olduğunu iddia ettiği yeni bir tür metafiziğin yolunu hazırlamaktı. Ve ben Nagarjuna'nın da metafizik eğilimlere sahip olduğu fikrindeyim.

Doğru, Nagarjuna her şeyi varsayılan cevherinden soymanın boşluğun gerçekliğini ileri sürmekle aynı olduğu varsayımına karşıydı:

> Boşluk olmayan bir şey olsaydı,
>
> O zaman boşluk denilen bir şey olurdu.
>
> Oysa boşluk olmayan bir şey yoktur,
>
> Boş olan bir şey nasıl olabilir?
> [660]

Hiçbir şey mutlak olarak var değildir ve bu yüzden yokluk ya da varolmama kavramı da anlamsızdır; Nagarjuna'nın Buda'nın Orta Yolu takip etme, ne evet ne hayırı (ne her ikisini, ne de ikisinden birini) aramama çağrısını yinelemesinin sebebi budur. Fakat gördüğümüz gibi boşluk (fikrinin) boşluğu aynı zamanda Prajnaparamita'da da vurgulanır, ki metafizik ya da dinsel anlamı kimse tarafından sorgulanmaz. Prajnaparamita gibi Nagarjuna'nın da sadece Bilinemeyene müspet özellikler atfetmekten uzak durmak istediği inkâr edilemez. Karika'nın Gerçek olan hakkında hangi türden olursa olsun belirli bir ifade içermemesi onun mistisizme karşı tavrının bir işareti olarak görülebilir, fakat bu aynı zamanda felsefenin, her ne kadar dini kavrayışın bütünleyici bir parçası olmasa da, pekâlâ onun başlangıcı olabileceği görüşünü de yansıtabilir. Bu Nagarjuna'yı en azından "zımnen bir mistik" yapacaktır.

Bu son düşünce göründüğü kadar tuhaf değildir. Eğer "svabhava" ya da "cevher izafe etme eğilimi"nin eleştirisi ciddiye alınırsa ve her şey ikilikten uzaklığı içinde görünürse o zaman bütün sınırlar ve kayıtlar çözülür ve bizim dünya tecrübemiz dramatik bir şekilde değişir. Tek kelimeyle mistisizm ile "deneyci ve pragmatik felsefe"[661] arasındaki farkın zannedildiği kadar büyük olmadığı ortaya çıkabilir.[662]

Yukarıda tartışılmış olan şey Nagarjuna'yı, eseri metafizik tabirlerin renklerini taşırsa da, epistemoloji ve metafiziğin casu quo somut ve aşkın olanın ilişkisi bakımından aynı müphemliği teneffüs eden Schopenhauer'e bağlamak gibi görünebilir. Fakat yine de tam bir eşitleme mümkün değildir.

Bu aynı zamanda iradenin psikolojik ve metafizik üstünlüğünü talep eden (4) numaralı ölçütle de ilgilidir. Nagarjuna'nın görüşü en hafif deyimiyle daha karmaşıktır. Her ne kadar Bağımlı Ortaya çıkışın şartları basit sebep sonuç ilişkisine göre daha dinamik biçimde birbirleriyle ilişkiliyse de ıstırabın ortaya çıkışının nihai sebebinin avidya, yani derin kavrayış eksikliği olduğu gayet açıktır.[663] Dolayısıyla Nagarjuna ıstıraptan kurtuluşu bilgeliğe (jnana) ve eğilimlerin (samskara) ortaya çıkmayışına atfeder, ancak bunlardan en önemlisi ilkidir:

Cehalet kaybolduğunda eğilimler ortaya çıkmaz. Ne var ki cehaletin kalkması bunun [eğilimlerin ortaya çıkmaması] bilgelikle uygulanmasının bir sonucu olarak gerçekleşir.[664]

Schopenhauer ile karşılaştırıldığında Nagarjuna'nın ıstıraptan kurtuluşu olduğu kadar ıstırabı da safi bir irade meselesi olmaktan çok bir bilgi [eksikliği] meselesi olarak gördüğünü söylemek aşırı basitleştirme olarak görünmez. Bu aynı zamanda onun klesa[665] —daha önce Eski Bilgelik Okulu tarafından kullanılmış olan ve avidya, trsna ve upadanayı (On İki Zincirin 1, 8 ve 9.) içeren bir kavram; cehalet, şiddetli arzu ve tamahı ıstırabın ortaya çıkışındaki etmenler olarak gösterir—görüşüne de yansır. Karika'nın 18 ve 23. bölümlerinden bu üçlü içerisinde en önemlisinin cehalet olduğu anlaşılır.

"İster dahili ister harici şeylerle bir araya gelsin, 'ben' ve 'benim'le ilgili görüşler zayıfladığında kavrayış[666] azalmaya başlar. Bunun [kavrayışın] azalmasıyla doğum zayıflar."[667] [

(Tamahın azalması için görüşlerin zayıflaması gerekir.)

Eylemin doğurduğu kirlenmelerin azalmasıyla serbestlik gelir. Eylemin doğurduğu kirlenmeler ayrım yapana aittir ve bunlarda takıntıdan ileri gelir. Takıntı da boşluk şartları içinde sona erer.[668]

(Ayırt etmenin kökeni takıntıdadır ki, yanılsama onun boşluğunun kavranılmasıyla kalkar.)

Şehvet, nefret ve kafa karışıklığının kökünün düşünce olduğu söylenir. Hoş ve nahoş olanlarla ilgili ayartmalar bunlara bağlı olarak ortaya çıkar.[669]

(Düşünce ayartmaların nihai kökenidir.)

Her defasında "düşünsel" olanın "duygu" ya da "tutku" ile ilgili olandan daha önemli olduğu düşünülür. Ve her ne kadar avidya temel bir yanlış anlama ise de, eğer gnosis [irfan] imkânı olmasaydı cehalet olamazdı. Her

bir insan teki, derin kavrayışa ulaşma yeteneği sayesinde, cehaletten sıyrılıp özgürlüğe ulaşma imkânına sahiptir.

Schopenhauer'in görüşü ne kadar farklıdır! Her varlık ve hadise temeli itibariyle iradedir. Yeryüzü çekim gücü diye bildiğimiz iradenin temel dışavurumu nedeniyle güneşin etrafında döner. Bir organizmanın ölümü ya doğanın onun maddi malzemesi üzerinde hak iddia etmesi ya da bir başka organizmanın şiddetli iradesinin sonucudur. Her türlü sevgi temeli itibariyle cinseldir ve bu hüviyetiyle türün kendisini koruma iradesidir. Ve bir kimsenin kurtuluşu bütün bunlara istisna teşkil etmez.

İlk bakışta Schopenhauer kurtuluşu derin kavrayışa dayandırmamış gibi görünür. Her türlü kötü niyet birinin diğerlerinden mutlak olarak ayrı olduğu düşüncesi üzerine oturtulduğu gibi, yumuşaklık veya mülayimlik de bireyselliğin mutlak gerçekliğinin olmadığının bilinçsiz bilgisine dayanır; başkalarına karşı nazik ya da mülayim olmak, bireyselliğin hakiki gerçekliğin bir çarpıtması olduğunu zihni aşan biçimde bilmektir. Bu sessiz bilinç geliştikçe naziklik de özgeciliğe, bir kimsenin kendi çıkarlarını diğer bütün varlıkların çıkarlarına boyun eğdirmesine dönüşür. Sonuçta kimi özgeciler, iradenin her türü temeli itibariyle bir Yaşama İradesi: her türlü ıstırabın metafizik temeli olduğu için başkalarının çıkarına yardım etmenin bile bir faydasının olmadığını anlamaya başlar. Burada bireysellik ilkesi bütünüyle buharlaşır ve artık saikleri olabilen kişisel bir irade olmaktan çıkar—bu İradenin kendisinin sükûnete ermesidir. Özgeci bir çileci olur ve sükûnet içerisinde ölümü, Yaşama İradesinin maddi dışavurumunun sonunun gelmesini bekler. O halde (tıpkı Budacıların parinirvanası gibi) kurtuluş kesin ve belirlidir.[670]

Birçok bilgin bunu çok göze çarpan bir tutarsızlık olarak adlandırdı; nasıl olur da Kadir-i Mutlak İrade azizin derin kavrayışına yenik düşerdi?[671] Ne var ki Schopenhauer hiçbir zaman böyle bir şey iddia etmediği için gerçek başka türlüdür.

Gelin daha edebi pasajlarından birine bakalım:

Hayatı büyük bölümü kor halindeki kömürlerden müteşekkil sürekli koşulması gereken bir yarış parkuru olarak düşünün. [Vorstellungun] yanılsaması içinde olan kimse parkurunu koşarken sıçradığı az sayıdaki serin yerde rahat bulur. Fakat şeylerin özünü, dolayısıyla gerçeğin bütününü bilen kimse bu rahatla ikna olmaz: o gerçekte bütün bölümlerde pistin üzerinde olduğunu bilir ve dışarı çıkar.[672]

“Şeylerin özünün bilgisine erişmek” burada bir gidimli yargılar zincirinde son halkaya erişmekle aynı şey değildir. Bu merhametin bir sonucudur, dolayısıyla zihinsel olmaktan çok varoluşsal bir kavrayıştır (diğer türlü sadece Die Welt als Willein okunması kutsallığa götürürdü, ki çok alçak gönüllü birisi olmasa da Schopenhauer’in beklediği bu değildir). Fakat dahası var. Yukarıdaki pasaj bir olayın, bir fenomenin, metafizik bir açıklama eklenmeksizin, edebi bir tasviridir.

Ne yazık ki Schopenhauer eserinde böyle açık bir metafizik kurtuluş açıklamasına yer ayıramamıştır, fakat görmek isteyen herkes gerçekte söylemek istediği şeyin çok sayıdaki işaretlerini bulabilir. Birkaç örnek sunayım.

Özü itibariyle iradenin bir fenomeninden başka bir şey olmayan [çileci] artık hiçbir şey istemez.[673]

Bu şu şekilde okunabilir: “çileci özünü kurtarır”, ama şöyle okunmalıdır: ‘her ne kadar çileci artık hiçbir şey istemezse de o hâlâ İradenin bir fenomenidir.” Veya daha iyisi: “çilecinin irade-sizliği Bilinemeyenin de kendisini Artık İrade Olmayan olarak dışa vurabileceğini gösterir”. Öyle görünüyor ki bu yorum aşağıdaki cümleyle de doğrulanmaktadır:

Sannyassinler, kutsal uğruna can verenler, her inançtan ve isimden kutsal insanlar gönüllü olarak Golgatha’ya tahammül etmişlerdir, çünkü onlarda yaşama iradesi kesilmiştir.[674]

Son olarak Parerga’daki şu pasaj kuşkuya pek az yer bırakır:

Kimi budalaca itirazların aksine, yaşama iradesinin yadsınmasının hiçbir surette bir cevherin yok edilmesi değil, fakat sadece istememe edimi anlamına geldiğine dikkat çekmek isterim; bu zamana kadar istemiş olan bundan böyle istememektedir. Bu varlığı, bu özü, iradeyi sadece isteme edimi içinde ve onun aracılığıyla kendinde şey [Ding an sich] olarak biliyoruz, bu edimden vazgeçtikten sonra onun ne olduğunu ve ne yaptığını söyleyemeyecek yahut anlayamayacak durumdayız. Ve dolayısıyla istemenin tezahürü olan bizler için bu inkâr, bu yadsıma hiçliğe geçiş gibi görünür.[675]

Dolayısıyla zamansız Ding an sichin, anlaşılmazlığı içinde, bir başka boyuta sahip olduğu ortaya çıkar ve bu yönünü dünyadan ilgiyi kesmeye doğru değiştiren yaşama iradesi: seyrek karşılaşılan kutsal aydınlanma fenomeni olarak zaman içinde kendini açar. Schopenhauer’in Hıristiyanlığın kurtuluş görüşünü bir Tanrısal lütuf işi: hiçbir surette söz

konusu kişinin bir başarısı değil, fakat onun başına gelen bir şey olarak tasvip etmesinin sebebi budur.[676] Yaşama iradesinin mutlak düşüncesizliği nasıl ki boğulan bir kişinin istem dışı çırpınmasında görülebiliyorsa, her ne kadar derin bir kavrayıştan kaynaklanır gibi görünüyorsa da kutsallık da—gerçekliğin bütünü içinde sadece özgür bir öznenin eylemi: güdüsüz Gerçekliğin kendisi olarak sadece gerçekleşen bir şeydir.[677]

Elbette bütün bunlar Schopenhauer'in felsefesinin ahlaki değerini azaltmaz; "iyi" "kötü"ye karşı "iyi" olarak kalır ve eğer bu tür düşünceler nihilist düşünceler olmuş olsaydı, o zaman Tanrıya tam boyun eğmeyi talep eden dinleri de nihilist addetmek gerekirdi. Bu bütünüyle kinik bir görüş de değildir, çünkü kimseyi kurtuluşun dışında tutmaz. Fakat Nagarjuna'nın kurtuluş görüşünden derin biçimde farklıdır.

Hem Schopenhauer hem Nagarjuna herkesin temel bir kurtuluş şansına sahip olduğu bir öğreti oluşturmuş, fakat ilki bu şansı İradenin keyfiliği içine gömerken sonuncusu onu herkes için mümkün olan derin kavrayışa erişmeye bağlamıştır. (Zahitliğe yer vermeyen ve sadece kendi gücüne (Japoncada jiriki) bel bağlayan Zen Budacılığın Nagarjuna'yı ilk ruhani önderi olarak görmesi doğrusu az da olsa hayreti muciptir.)

Kurtuluş öğretisi bakımından bu farklılık bu iki öğretiyi birbirine eşitlemeyi imkânsız kılar.

5. Schopenhauer ve Yogacara

Schopenhauer her ne zaman özel olarak Budacılıkla karşılaştırılsa felsefesinin en çok ortak özelliğe sahip olduğu okul olarak mutlaka Yogacara'ya (veya Vijnanavada'ya) işaret edilir.[678] Kuşkusuz bu ilişki Yogacara felsefesi ile 19. yüzyıl Alman idealizmi arasındaki benzerliğe dayandırılır. Ama eğer Schopenhauer herhalde bu geleneğe bağlanacaksa olsa olsa onun dik kafalı bir üyesi olabilir ancak.

Prajiaparamita ve Nagarjuna'nın Karika'sından, Madhyamika mutlak gerçekliğin hiçbir surette anlatılamayacağı görüşünü çıkarmıştır. Yogacara mensupları bunu nihilizme eşit saydılar;[679] özne nesne ikiliğinin gerçek dışılığı ispat edildiğinde hâlâ bu ikiliğin nerede ortaya çıktığı (avidya) ve nerede zayıfladığı (prajna) hakkında söylenecek bir şeylerin olduğunu ileri sürüyorlardı. Temel metinleri olarak citta-matra (sadece Zihin) düsturuyla kadim Larkavatara-sutra'yı kabul ederek ikili olmayan Zihin (alaya-vijnana veya mahzen bilinç) olarak Gerçek olan hakkında bir teori geliştirdiler.

Bu teoriye göre cehalet alayanın bozularak ben-bilincine (manas) dönüşmesidir, böylece samsara dünyasının (visaya vijnapti) filizlenip

yeşermesi için özne ve nesnenin tohumları atılır. Kurtuluşa Zihni temizleyip başlangıçtaki durumuna geri götüren ayrıntılı meditasyon ve yoga uygulamalarıyla erişilir.

Alaya Yaradılış Kitabına göre bu dünyanın başlangıcındaki mutlak aklın, logosun muadili olarak anlaşılmamalıdır. Kimileri ona "kozmik Bilinçdışı"[680] dedi, Schopenhauer'in Yaşama İradesinden esinlenmiş olan Freud bunlardan biridir. Başkaları onu Schopenhauer'in düşüncesine daha da benzer şekilde "yaratıcı edim, İrade"[681] diye adlandırdılar. Felsefi akrabalık Schopenhauer'in İrade, Platonik İdea[682] ve Tasavvurdan oluşan üçlüsüyle görünürde aynı olan alaya, manas ve vijnapatinin üç aşamasıyla daha fazla desteklenir.

Gerçekten de bu neredeyse sistematik bir benzerliktir. Bu ikisini karşılaştırırken daha fazla ihtiyatlı olmak için yeterli nedenin olduğunu söylemek isterim.

Schopenhauer kendisini Kant felsefesinin idealist bir takipçisi olarak görüyordu, fakat epistemolojisi Johann Wolfgang von Goethe'nin Farbenlehre'sinden de çok fazla etkiler taşır—Schopenhauer bundan, Kant'ın doğası üzerine spekülasyonda bulunmaya cesaret edemediği a priori zaman, mekân ve nedensellik formlarının Kartezyen bir "zihin"in özellikleri değil, fakat beynin işlevleri olduğu görüşünü çıkarmıştır.[683] Büyük bir çelişki gibi görünmektedir: Beyin, zaman ve mekân içindeki bir nesne, kendi işlevleriyle hayata gelmekte—fakat bu daha önce bölüm III, C'de sözünü ettiğim metafizik ve epistemolojinin ikili perspektifinin koşulları içinde görülmelidir.

Metafizik bakımdan sadece irade gerçektir ve beyin gibi şeyler ideal mekân, zaman ve nedensellik formlarınca biçimlendirilen fenomenlerdir. Fakat bu metafizik perspektif bütün anlamını dünyayı bir Tasavvur olarak gösteren epistemolojiden alır. Dolayısıyla eğer İradenin gerçek olduğu düşünülecekse Tasavvur da bu haliyle gerçek—yani tecrübi bakımdan gerçek olmalıdır. Bu sebepten ötürü beynin her türlü bilgi ve tecrübenin, dolayısıyla Vorstellung'un fiziksel önkoşulu olduğu yolundaki tecrübi olguyu kabulde yanlış bir şey yoktur.

Sözün kısası eğer metafizik kavrayışa ulaşacaksak tecrübi gerçeklikten kaçamayız.

Gerçeklikle ilgili bu iki eşzamanlı perspektif kavramı akla Budacılığın Çifte Hakikatini getirmektedir: samvrti-satyam ya da "yüzeysel hakikat", paramartha-satyam ya da "mutlak hakikat". Buda'nın samsara dünyasının

uzlaşımsal hakikati ile nirvana ile ilgili zihin üstü hakikati birbirinden ayırdığı söylenir. Eski Bilgelik Okulundaki küçük bir tema, bu Çifte Hakikat düşüncesi Prajnaparamita'nın Astasahasrika-sutra'sında gayet güzel geliştirilmiş ve burada Hakikatlerin ancak nitelik bakımından birbirinden ayrı olduğu vurgulanmıştır. Samvrti ölümlünün algıladığı gerçeklik için, paramartha ise gerçeklik olarak gerçeklik için kullanılır—dolayısıyla her ikisinin de objesi aynıdır. Samvrti fenomenlerin boşluğu yüzünden boştur; paramartha ise düşünceyi aştığı için boştur—dolayısıyla her iki hakikat bu boşluk sayesinde birbiriyle ilişkilidir.[684] Daha sonra Nagarjuna, paramarthanın Buda ve Dört Yüce Hakikat ile ilgili olanlar da dahil bütün görüşlerin samvrti ve dolayısıyla boş olduğunu kavradıktan sonra keşfedildiğini ileri sürerek bu son noktayı kuvvetle vurgulamıştır; bu aynı zamanda samsara ve nirvananın özgürleştiren özdeşliğini de ortaya çıkaracaktır:

> Geleneğe bel bağlamadan mutlak mahsul öğretilmez.
>
> Mutlak mahsul anlaşılmadan özgürlüğe ulaşılmaz. [685]

Bu iki kavramı birbiriyle özdeşleştirmek gibi bir düşünce içerisinde olmaksızın Schopenhauer'in de ikili epistemoloji ve metafizik perspektifiyle özünde aynı düşünce hareketini başlattığını ileri sürüyorum: eğer tecrübi gerçeklik nihayetinde kendi koşulları içinde düşünülüyorsa bir noktada "ardındaki" ifade edilemez hakikate tanıklık edecektir. Ya da; nihai hakikat ancak kendisini sunduğu biçimiyle Vorstellunga dair bir çözümlemeyle keşfedilir. Schopenhauer'in idealist felsefesindeki doğacı renklerin sebebi budur.

Bu aynı zamanda Schopenhauer'in metafiziğin içkin olması gerektiği yönündeki talebinin sebebini de açıklar. Tecrübi olguları göz ardı ettiği sürece hiçbir metafizik ikna edici olamaz. Ve zihinsel olguların her zaman maddi durumlara bağlı olduğu inkârı mümkün olmayan tecrübi bir olgudur. Aslında zihinsel ve maddi olan arasındaki ayrım çok açık değildir (bu sebepten ötürü zihinsel arzuları ve o açlık gibi bedensel istekleri aynı kavram, yani yaşama iradesi altında toplar.)

Nihayet onun doğalcılığı epistemolojisinden kaynaklanır. Özne ve nesne karşılıklı ilişkileri içinde Tasavvurun gerçek temeli olduklarından evrensel Yeter Neden İlkesine tabi olamazlar. Bu yüzden ne öznenin nesneden

kaynaklandığı (maddecilikte olduğu gibi) ne de nesnenin özneden çıktığı (idealizmin esse est percipi tipinde olduğu gibi) savunulabilir.[686]

Dünyanın bir Tasavvur olduğunu ileri süren her felsefe tanımı gereği idealisttir. Fakat Schopenhauer'in görüşünde madde ve zihin Tasavvurun aynı derecede önemli veçheleridir; maddi olan en az zihinsel olan kadar Gerçeğin dışavurumudur. Bu şu anlama gelir: Ding an sich ne maddi ne zihinseldir!

Çifte Hakikatin Budacı taraftarları gibi Schopenhauer de "Yaşama İradesi"yle simgeleştirdiği mutlak gerçekliğin bütünüyle bilinemez olduğunu düşünüyordu. Ne var ki Yogacara Okulu mensupları bir üçüncü Hakikati savunurlar. Onlara göre kurtuluş yegâne bilinç gerçekliğine[687] —ne kendisini ne de nesneleri bilen, dolayısıyla düşünülmesi mümkün olmayan bir bilinç, fakat maddeye karşı olarak yine de "Zihin" diye adlandırılan bir şey—derin kavrayışla geliyordu.

Gerçekliğin hakiki özüyle ilgili olan bir derin kavrayışla kurtuluş: 3 ve 4 numaralı ölçütler Schopenhauer ile Yogacara arasında bir denklik kurulmasına izin vermez.

6. Sondeyiş

Batı tarzı herhangi bir felsefe ile Budacı felsefenin dört temelinin karşılaştırılması kaçınılmaz olarak kültür ve dille ilgili engellerle (zamanının bir çocuğu olarak Schopenhauer'in ciddi biçimde değerinin altında kıymet atfettiği bir şey) engellenir. Ancak yine de önceki paragraflarda en azından bir benzerlik görülmüş olmalıdır; bu salt atmosferi aşan ve hakiki anlamda felsefi olarak değerlendirilmesi gereken bir benzerliktir: Schopenhauer'in İrade ve Tasavvur kavramları arasındaki ilişki Prajnaparamita ve Nagarjuna'nın dizelerindeki nirvana ve samsara (ya da paramartha ve samvrti) arasındaki ilişkiyle: yani kendisi bilinmez kalan gerçekliğe dair ikili bir perspektifle aynıdır.[688]

Fakat—iradeyle ilgili her iki felsefi değerlendirme bakımından—açık bir farklılık da vardır ve kurtuluş öğretisi bakımından derin bir anlama sahiptir. Budacılığın her biçiminde ıstırap öncelikle bir cehalet meselesi olarak görülür; dolayısıyla kurtuluş her zaman derin kavrayışa bağlanır. Hatta akla tepeden bakışını herkesin bildiği Zen bile satoriyi, her ne kadar sıkı bir disiplinle (dolayısıyla irade gücüyle) ulaşılsa da, her şeyin Birliğine sezgisel bir derin kavrayış olarak resmeder. Schopenhauer de dünyevi varoluşun temeli bakımından yanlış bir algı, hakiki gerçekliğin salt Tasavvuru olduğunu savunuyor, ama bunu metafizik bakımdan Yaşama

İradesinin içine gömüyordu. Dünyayı “yanlış bir görüş”e değil fakat kendisini bütün yaratıkların hem iç hayatında hem maddi formunda izhar eden aşkın bir İradeye dayandırıyordu. Bunu hiçbir kavrayış iyileştiremez: tam tersine gerçeklik hakkında ne kadar fazla felsefi anlayışa ulaşırsak bunun insan takatinin ötesinde bir mesele olduğunu o kadar fazla kavrarız… Mahayana gibi Schopenhauer de herkesin kurtulabileceğine inanıyor fakat bunda insanın kendi etkisini kategorik olarak reddediyordu. Fenomenal bakımdan kurtuluş bilgiden kaynaklanır, ama gerçekte bu Ding an sichin işidir. (Bu bakımdan Budacılığın ona yaklaşan tek formu Amida kültüdür, her ne kadar Amidacılığa, eğer haberdar olsaydı, teist putperestlik damgasını vurmakta tereddüt etmeyecektiyse de.)

O zaman bu Schopenhauer’in akrabalık düşüncesinin günümüzde savunulamayacağını ispat etmez mi? Cehalet ve derin kavrayış etrafında dönen bir dünya görüşünü bütün gerçeklikte ilk ve son olarak İradeyi gören bir görüşe eşitlemek zordur—her iki görüş de Gerçek olanın hakiki özünü ortaya çıkardığı iddiasında bulunmasa bile. Ne var ki bu farklılık mutlaklaştırılmamalıdır.

Yukarıda ele alınıp incelenen Budacı felsefelerin hiçbiri kurtuluşu yaşam sorununa açık bir cevap bulma olarak görmez, bunun tek sebebi Budacı felsefenin tefekkür boyutunu asla terk etmediği olsa bile. Nirvana “bir şeyi bilmek” değil, fakat sükûna ermiş tutku formunda bilgidir. Dolayısıyla zihin ile irade arasındaki farklar hakikat yaklaştıkça daha da önemsiz hale gelir.

En azından “ahlaki sonuç”u bakımından aynı şey Schopenhauer felsefesi için de geçerlidir. Onun kurtuluş teorisi zihni reddetmediğini gösterir. O zihnin kurtuluş teorisi bakımından sınırlı bir değere sahip olduğunu düşünüyordu, fakat bu onu en büyük değeri hakikat araştırmasına atfetmekten alıkoymamıştır. Eserinin içkin olması için sürekli çabasının sebebi budur; Ergänzungen ve Parergadaki, başeserinde yer alan düşünceleri bilimsel ilerleme ve yeni kişisel tecrübelerle uyumlu hale getirmek için yaptığı çok sayıdaki düzeltme ve açıklamaların sebebi budur. Yukarıdaki paragraflarda açığa kavuşturmuş olmayı umduğum üzere bu “içkinlik” sadece bir üslup meselesi değildi; bu doğrudan onun felsefesinin ilkelerinden kaynaklanıyordu. Ve bu anlamda onun akrabalık düşüncesi muhteva bakımından farklılıklara karşın savunulamaz değildir. Budacılık ve Schopenhauer felsefesi, eğer bir şey paylaşıyorsa, şu çok önemli görüşü paylaşır: Gerçeklik “akli” olamaz, ama eğer buna boş dini dogmatizm,

filozoflara mahsus bir dil veya kinik kabullenme ile tepki verirsek bu tasavvur edilebilecek en kötü şey olur. Anlayışa erişme yeteneğimiz sahip olduklarımız içinde yararımıza olan en önemli şeydir; dolayısıyla fikri ve ahlaki doğruluk hayatta anahtar erdemler olarak kalır.

[1] Meraklısı Düşüncenin Çağrısı, Düşüncenin Çağırdığı, Hümanizmin Özü, Okumak Yazmak ve Yaşam Üzerine isimli kitaplara bakabilir.

[2] Thomas Bailey Saunders, Schopenhauer: A Lecture. Adam and Charlers Black, Londra, 1901. [Buraya ancak bir kısmı alınabilmiş olan monografinin tamamı için bkz. Thomas B. Saunders, Schopenhauer, Say Yayınları, İstanbul, 2006.]

[3][Değişik dillerde farklı biçimlerde ifade edilmiş olsa da çağlar boyunca hep dile getirilmiştir: veritatis simplex oratio est! (yalındır hakikatin dili!)]

[4] [: Başını John Locke’un An Essay Concerning Human Understanding (1690) başlıklı denemesiyle çektiği düşünce okulunun takipçileri.]

[5] [Daha sonra Nietzsche’de der Wille zur Macht biçiminde ulaşacağı nihai zirvenin arka planı Heidegger’in aynı isimli ünlü çalışmasından takip edilebilir.]

[6] Neue Paralipomena, ed. Grisebach, s. 637.

[7] “Bizler de düşlerle aynı maddeden yapılmışız ve kısa ömrümüz bir uykuyla sarılmış.” W. Shakespeare, Fırtına, çev. Sabri Gürses.

[8] [: Çok daha derin biçimde karmaşık bir harekete dair yüce bir duygu... Tüm düşünen varlıkları, düşüncenin tüm nesnelerine zorlayan ve herşeyi etkileyen bir hareket ve ruh.]

[9] [: Cohésion, kaynaşma, yapışma.]

[10] [: Dolayısıyla Schopenhauer’in kendi felsefi sistemini açıkladığı okur Kant felsefesi hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olduğu varsayılan okurdur.]

[11] Schopenhauer’s Criticism Of Kant’s Theory Of Experıence, Longmans, Green&Company, New York, 1911.

[12] G., I, s. 13; H. K., I, s. 13. Kolaylık için Schopenhauer’in eserlerinin Grisebach baskısına G., Haldane ve Kemp’in İngilizce The World as Will and Idea çevirisine H. K., Kritik der reinen Vernunft’un birinci baskısına, Kr. d. r. V., ve Max Müller’in İngilizce çevirisine M. kısaltmalarıyla atıfta bulunulacaktır. Diğer atıflar için böyle bir kısaltma kullanılmamıştır.

[13] Aşağıdaki hülasa ana hatları itibariyle, İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın Zeyil'inde verildiği biçimiyle, Schopenhauer'in "Kant Felsefesi Eleştirisi"nde takip ettiği düzene bağlı kalacaktır.

[14] G., IV, s. 26; Bax, Schopenhauer’s Essays, Bohn’s Library, s. 13.

[15] G., IV, s. 26; Bax, s. 14.

[16] G., I. s. 542; H. K., II, s. 15.

[17] G., I, s. 537; H. K., II, s. 9. [: “Her şeyi kırıp yıkan.”]

[18] Krş. G., I, s. 537 d.; H. K., II, s. 9 d.

[19] [: Teolojinin hizmetkârı.]

[20] G., IV, s. 118 vd.

[21] [: Schopenhauer terminolojisindeki karşılığı die Anschauung (dikkatle bakmak gözlemlemek anlamına gelen anschauen fiilinden): Schopenhauer bunu göz bir objeyi retina üzerindeki bir his veya duyumun sebebi olarak algıladığında oluşan şeyi ifade etmek için kullanır ve bu yüzden zaman zaman "görü" diye karşılandığı görülür. Metinde ise bir objenin algılandığı zihinsel edimi kastetmek için kullanıldığında, genellikle Anglo-Sakson dünyada perception ile karşılandığından, "algı" [Wahrnehmung], vurgu soyut tasarım yerine doğrudanlık üzerine yapıldığında ise intuition karşılığına bağlı olarak "sezgi" ile çevrilmiştir. Burada "kavram" da, özellikle "algı"yla birlikte veya ona bağlı olarak kullanıldığında, aynı zamanda "kavrayış"ı da ifade edecek şekilde anlaşılmalıdır.]

[22] [: Nominalism-Realism.]

[23] G., I. s. 538; H. K., II, s. II.

[24] G., IV, s. 106; Bax, Schopenhauer s Essays, London, 1891, s. 99.

[25] I, s. 558; H. K., II, s. 32.

[26] I, s. 549-550; H. K., II, s. 23.

[27] G., I, s.551 H. K., II, s. 24.

[28] G., I, s. 558; H. K., II, s. 32.

[29] [: önemli kısımları çıkarılarak bozulmuş.]

[30] Kr. d. r. V., s. 51; M., s. 41. [Almancasıyla: Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.]

[31] Krş. Kr. d. r. V., s. 12; M., s. 10 ; G., IV, s. 101 vd.

[32] Riehl, Der philosophische Kritizismus, c. I, Leipzig, 1908, s. 584.

[33] Logic (Wallace çevirisi), Oxford, 1892, s. 180.

[34] G., I, s. 558; H. K., II, s. 32.

[35] G., IV, s. 32; Bax., s. 20.

[36] Princ. phil, Pars II, VIII.

[37] Ethica, Bölüm I, ön., XV, schol.

[38] Princ. phil., Pars I, LVII; Spinoza, Cog. met., I, IV; Eth., II, XLV-XLVII. Leibniz’in mekân ve zaman teorisi Descartes ve Spinoza’nınkinden esaslı biçimde ayrılır ve bu yüzden akılcılığın ilk evrelerindeki görüş ile İngiliz deneyciliği arasındaki farklılıklar gösterildikten sonra ayrıca ele alınması daha doğru görünmektedir.

[39] Essay concerning Human Understanding, c. I, Oxford, 1894, s. 226.

[40] Op. cit.. c. I, s. 228. Ayrıca krş. Kitap II, Bölüm XIII, s. 218-37.

[41] Op. cit., Kitap II, Bölüm IV.

[42] Op. cit., c., I, s. 239; krş. Kitap II, Bölüm XIV ve XV, s. 238-269.

[43] Berkeley, Works, c. I, Oxford, 1871, s. 206, 282; Hume, Treatise of Human Nature, Oxford, 1888, s. 26-68, esp. s. 36, 38, 53.

[44] Bu çerçeve içerisinde Russell'ın hayranlık uyandırıcı kitabı The Philosophy of Leibniz, Cambridge, 1900'da Leibniz'in mekân ve zaman teorisiyle ilgili incelemesine bakınız. Krş. IX ve X. Bölümler, özellikle s. 112 vd., 118 vd. ayrıca onun Leibniz'den yaptığı seçki bölümüne, s. 230-59'a bakınız.

[45] G., I, s. 559; H. K., II, s. 33.

[46] G., I, s. 114-119; H. K., I, s. 90–96.

[47] Krş. Fritz Medicus, “Kants transscendentale Aesthetik und die nichteuklidische Geometrie”, Kantstudien, c. III içinde, s. 261-300.

[48] G., I, s. 559; H. K., II, s. 33. Schopenhauer, Kritik der theoretischen Philosophie, Kitap I, Bölüm 15’te ortaya konulduğu biçimiyle temellendirmesinden söz ederken Schulze’ü “Kant’ın muhaliflerinden, hatta en keskinlerinden biri” olarak adlandırır. Schopenhauer Schulze’ün görüşleri kendi ulaştığı sonuçlarla uyuşmadığında ise o kadar kadirşinas değildir.

[49] Krş. sözgelimi W. Caldwell “Schopenhauer’s Criticism of Kant”; Mind, 1891, içinde, s. 363.

[50] Goswin Uphues, Kant und seine Vorgdnger, s. 120. Ayrıca krş. Richard Honigswald’un bu konuyla ilgili incelemesi Kantstudien, c. 13, “Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre”, s. 409-456, özellikle s. 420 vd.

[51] Krş. Schopenhauer'in "Mekân ve Zamanın a priori Açıklanabilirliği" ile ilgili tablosu. G., II, s. 60 vd.; H. K., II, 219 vd. Schopenhauer'in Yeter Neden İlkesinin Dörtlü Kökünde sunulduğu biçimiyle "dört obje kümesi"nin aşağıdaki kısa özeti Schopenhauer'in kendi tertibini (principium rationis sufficientis fiendi, cognoscendi, essendi, agendi) takip etmez; bilakis Kritik der Kantischen Philosophiedeki genel tartışmanın düzenine uyarlanmıştır ve elinizdeki çalışmada takip edilen düzen de bunu esas alır. Serimlemenin düzenindeki değişiklik Yeter Neden İlkesinin Dörtlü Kökünde sunulduğu biçimiyle temellendirmenin gücünü etkilemez ve öyle zannediyorum ki Kant'ınkinden farklı olarak Schopenhauer'in epistemolojik ilkelerini daha uygun bir şekilde ve daha büyük bir açıklıkla gösterir.

[52] G., I, s. 560; H. K., II, s. 34.

[53] [: İlk yanlış adım.]

[54] A.g.e.; krş. Kr. d. r. V., s. 50; M., s. 40.

[55] G., I, s. 560; H. K., II, s. 34. Krş. Yeter Neden İlkesinin Dörtlü Kökü (G., Ill, s. 64 vd.; Hillebrand çevirisi, Bohn’s Library, s. 58 vd.) ki Schopenhauer burada nedensellik kavramının a priori karakterini ve deneysel algının “zihinsel” karakterini uzun uzadıya tartışıp ispatlar.

[56] G., Ill, s. 66, 67; Hillebr., s. 60, 61.

[57] Kr. d. r. V., s. 101; M., s. 84.

[58] Kr. d. r. V., s. 123; M., s. 101.

[59] G., II, s. 52-53; H. K., s, s. 211.

[60] G., I, s. 169; H. K., I, s. 149.

[61] A.g.e.

[62] Schopenhauer hayvanların etkinliğiyle canlılara özgü etkinlik arasında ince bir ayrım yapar. Krş. Fr. d. Willens, G., Ill, s. 410-411. Nedenlerin üçlü ayrımıyla ilgili olarak krş. G., I, s. 169 vd.; II, s. 228 vd.

[63] G., Ill, s. 158; Hillebr., s. 165.

[64] G., Ill, s. 158; Hillebr., s. 166.

[65] G., Ill, s. 158; Hillebr., s. 168.

[66] G., Ill, s. 161; Hillebr., s. 169.

[67] G., Ill, s. 163; Hillebr., s. 171.

[68] G., I, s. 77; H. K., I, s. 50.

[69] [: asymptote: mücanip.]

[70] G., I, s. 995; . K., I, s. 74.

[71] G., II, s. 74; H. K., II, s. 236.

[72] G., I, s. 78; H. K., I, s. 52.

[73] Dörtlü Kökte zaten mevcut olan dört farklı obje kümesi üzerinde ısrar eğilimi, dörtlü ilkenin tekliği kararlı biçimde muhafaza edilmekle birlikte Schopenhauer’in, algısal bilgi ile kavramsal bilgi arasında en keskin ayrımın yapıldığı daha sonraki yazılarında aşikâr hale gelir. Oluş ve Biliş ilkeleri birbirinden ayrılır ve Dörtlü Kökü dört kök olarak görmeye dönük tehlikeli bir eğilimin farkına varılır. Bu Schopenhauer’in temel epistemolojik görüşünün yetersizliğini gösterir, daha sonra bu bölümün dönüm noktasını oluşturan kısmında bu konu ele alınıp tartışılacaktır.

[74] G., II, s. 223; H. K., II, s. 401.

[75] G., IlI, s. 140; Hillebr., s. 145.

[76] Principles of Logic, London, 1883, s. 533.

[77] Kr. d. r. V., s. II; M., s. 9.

[78] Kr. d. r. V., s. 299; M., s. 243.

[79] G., I, s. 552; H. K., II, s. 26.

[80] Kr. d. r. V., s. 132, 302; M., s. 108, 245.

[81] Kr. d. r. V., s. 158; M., s. 129-130. Kant'ın yaptığı ve Schopenhauer'in açık neden göstermeksizin karşı çıktığı başka soyut ayrımlar da vardır. Nitekim Kant safi yargılamayı anlama gücünün işi olarak görür (Kr. d. r. V., s. 69; M., s. 57) ve aklı çıkarım yetisi (Kr. d. r. V., s. 303-330; M., s. 246, 268) olarak adlandırır. Şimdi Schopenhauer'in kendisi yargılamayı algı ile kavrayış arasında bir tür köprü (G., I, s. 108 vd.; H. K., II, s. 84 vd.; ayrıca krş. bu monografinin Schopenhauer'in yargılama yetisiyle ilgili teorisinin ele alındığı ikinci bölümü) ve çıkarımı yargıların birbiriyle kavramsal münasebeti olarak görür; dolayısıyla Kant'ın ayrımının, Schopenhauer tarafından yorumlandığı şekliyle, kendi görüşüne bütünüyle karşı olduğu pek söylenemez. Elbette yargı ve çıkarım arasındaki gibi soyut bir ayrımın, hem yargı hem çıkarımı içeren yargılama sürecinin bir ve bütünsel karakteri üzerinde giderek daha fazla ısrar eden modern mantık için bir geçerliliği olamaz. Bu yüzden Schopenhauer'in aslında ayrılamaz olan şeyle ilgili açık ayrımının neden Kant'ın karmaşık—ve tutarsız ayrımından daha az eleştiriye açık olduğunu anlamak güçtür.

[82] Kr. d. r. V., s. 51; M., s. 41. [: Spontaneität des Erkenntnisses.]

[83] Kr. d. r. V., s. 69; M., s. 57.

[84] Kr. d. r. V., s. 160; M., s. 130.

[85] Kr. d. r. V., II. Aufl., s. 137; M., s. 749.

[86] Kr. d. r. V., s. 330; M., s. 268.

[87] Kr. d. r. V., s. 553; M., s. 447.

[88] Kr. d. r. V., s. 614; M., s. 494.

[89] Kr. d. r, V., s. 634 d.; M., s. 517 vd.

[90] Kr. d. r. V., s. 646; M., s. 520.

[91] Schopenhauer’in burada Kant’ın anlama gücü ile akıl arasında, sırasıyla koşullu ve koşulsuz olanla ilgisi bakımından yapmış olduğu önemli ayrımı fark edememesine dikkat çekmek gerekir. Bu mesele ileride daha yakından ve ayrıntılı olarak incelenecektir.

[92] G., I, s. 561; H. K., II, s. 35.

[93] A.g.e.

[94] Kr. d. r. V., s. 67 vd.; II ed., s. 135; M., s. 56 vd., 747.

[95] Kr. d. r. V., s. 89; M., s. 74.

[96] Prolegomena, 20, 22. Kısımlar.

[97] G., I, s. 562; H. K., II, s. 36.

[98] Kr. d. r. V., s. 79, 94; II Aufl. s. 126 vd; 135 d., 143 vd; 159 vd,; M., s. 65 d., 78, 747 d., 752 vd., 762 vd.

[99] G., I, s. 563-564; H K. II, s. 38.

[100] G., I, s. 564; H. K., II, s. 39.

[101] G., I, s. 564-565; H. K., II, s. 39.

[102] G., I, s. 566; H. K., II, s. 40.

[103] G., I, s. 567; H. K., II, s. 41; Kr. d. r. V., s. 108 vd.; M., s. 89 vd

[104] G., I, s. 567; H. K., II, s. 41.

[105] G., I, s. 567-568; H. K., II, s. 42.

[106] G., I, s. 567; H. K., II, s. 41-42.

[107] Bu çerçeve içerisinde Richter'in (Kant ve Schopenhauer'in kullandığı biçimiyle) “Verstand” ve “Vernunft” incelemesiyle karşılaştırınız, Schopenhauers Verhaltnis zu Kant in seinen Grundzügen, s. 144 vd.

[108] Kr. d. r. V., s. 307; M., s. 249.

[109] Kr. d. r. V., s. 311; M., s. 253. Krş. Transandantal Diyalektiğin giriş bölümleri, özellikle Kr. d. r. V., s. 299 vd., 305 vd.; 310 vd., 322 vd., M., s. 242 vd., 247 vd., 252 vd., 261 vd.

[110] Bununla birlikte Kant spekülatif aklı nihai gerçekliğe ulaşma imkânından yoksun görür ve bu yüzden terminolojisine pratik akıl kavramını dahil eder. Fakat bu mesele doğal olarak bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

[111] Kant'ın Eleştirilerinin salt metne bağlı eleştirisi, felsefesinin temel ruhu sürekli olarak akılda tutulmadıkça kişiyi yanlış yöne sevk etmesi kaçınılmazdır. Richter'in ifade ettiği gibi: "Est wirklich nicht so schwer, wenn man sich nur an den wortlichen Text der Kritiken halt, Rationalismus und Empirismus, Dogmatismus (im weitesten Sinne) und Scepticismus, Idealismus und Realismus aus ihnen herauszulesen" (op. cit., s. 91-92). Keza Schopenhauer'in yöntemine özel bir göndermeyle: "Kantische Elemente hat Schopenhauer aufgenommen, Kantisch fortgebildet hat er sie nicht" (op. cit., s. 77).

[112] Kr. d. r. V., s. 51; M., s. 41.

[113] G.. II, s. 55; H. K., II, s. 213.

[114] G., I, s. 573; H. K., II, s. 47.

[115] A.g.e.

[116] G., I, s. 573; H. K., II, s. 48.

[117] [Ya da: Duyusal Kavrayışın.]

[118] G., I, s. 576-577; H. K., II, s. 52.

[119] G., I, s. 577; H. K., II, s. 53.

[120] G., Ill, s. 125 vd.; Hillebr., s. 127 vd.

[121] G., I, s. 108; H. K., I, s. 84.

[122] G., II, s. 128; H. K., II, s. 295.

[123] G., I, s. 579; H. K., II, s. 54 vd.

[124] G., II, s. 123; H. K., II, s. 289.

[125] Kr. d. r. V., s. 69; M., s. 57.

[126] Mantık, s. 294.

[127] A.g.e., s. 298-299.

[128] Logic, c. I, Oxford, 1888, s. 73.

[129] [: Aynı hızla.]

[130] G., I, s. 580; H. K., II, s. 56.

[131] G., I, s. 581; H. K., II, s. 56.

[132] A.g.e.

[133] Krş. Kr. d. r. V., s. 71; M., s. 59.

[134] Krş. G., I, s. 581; H. K., II, s. 57.

[135] G., I, s. 582; H. K., II, s. 57.

[136] G., I, s. 582; H. K., II, s. 58.

[137] Principles of Logic, s. 120.

[138] Kr. d. r. V., s. 72; M., s. 60.

[139] Bu çerçeve içerisinde bkz. Sigwart, Mantık, çev. Helen Dendy, c. I, London, 1895, s. 127 vd.; Bradley, Principles of Logic, s. 109 vd.; ve özellikle bana ziyadesiyle ufuk açıcı olarak görünen Bosanquet'in "olumsuzlama" açıklaması için: Logic, c. I, s. 332.

[140] Logic, c. I, s. 339.

[141] Kr. d. r. V., s. 74; M., s. 61; Krş. Kr. d. r. V., s. 73 vd.; M., s. 60 vd.

[142] G., I, s. 583; H. K., II, s. 59.

[143] [: Korrelat, bağlılaşık.]

[144] Krş. G., I, s. 584; H. K., II, s. 60.

[145] G., I, s. 584-585; H. K., II, s. 60.

[146] G., I, s. 585; H. K., II, s. 61.

[147] G., I, s. 585-586; H. K., II, s. 61-62.

[148] G., I, s. 586; H. K., II, s. 62.

[149] G., I, s. 586; H. K., II, s. 62-63.

[150] Doğabiliminin yönteminde kastedilen biçimiyle “temel ya da neden” kavramıyla ilgili yerinde değerlendirmeleriyle karşılaştırınız.

[151] Mantık, s. 280.

[152] G., I, s. 590.

[153] G., I, s. 590; H. K., II, s. 66.

[154] [: Kontingenz, contingence, olumsallık.]

[155] G., I, s. 590; H. K., II, s. 67.

[156] A.g.e.

[157] G., Ill, s. 171; Hillebr., s. 182.

[158] K. d. r. V., 2. Baskı, s. 301; M., s. 198; G., I, s. 594; H. K., II, s. 70.

[159] A.g.e. Schopenhauer burada De generatione et corruptioneye atıfta bulunur. Lib. II, c. 9 et II.

[160] G., I, s. 594; H. K., II, s. 71.

[161] G., I, s. 59i; H. K., II, s. 67.

[162] G., I, s. 591; H. K., II, s. 68.

[163] G., I, s. 592; H. K., II, s. 69.

[164] G., I, s. 593; H. K., II, s. 69.

[165] Kr. d. r. V., s. 76; M., s. 63.

[166] Bu çerçeve içerisinde Kant'ın Kiplikle ilgili yaklaşımını Bosanquet'in çözümlemesi ve eleştirisiyle karşılaştırınız, Logic, c. I, s. 377 vd.

[167] Op. cit., c. II, s. 81-82.

[168] Bütün bu sorunla ilgili olarak Albee’nin “The Significance of Methodological Principles” başlıklı makalesine bkz. The Philosophical Review, 1906, s. 267-276, özellikle s. 270 vd.

[169] Kr. d. r. V., s. 307; M., s. 249.

[170] G., I, s. 612; H. K., II, s. 90-91.

[171] G., I, s. 613-614; H. K., II, s. 92.

[172] G., I, s. 614; H. K., II, s. 92.

[173] G., I, s. 614; H. K., II, s. 92-93.

[174] G., I, s. 616; H. K., II, s. 95.

[175] Kr. d. r. V., s. 323; M., s. 262.

[176] G., I, s. 618; H. K., II, s. 97.

[177] G., I, s. 620; H. K., II, s. 99.

[178] G., I, s. 621; H. K., II, s. 100.

[179] A.g.e.

[180] Kr. d. r. V., s. 188; M., s. 154. [: substratum, taşıyıcı.]

[181] G., I, s. 601; H. K., II, s. 78.

[182] A.g.e.

[183] Krş. G., Ill, s. 107; Hillebr., s. 106.

[184] [İngilizce çeviri gibi Türkçe çeviri de yetersiz kalmaktadır, zira neresinden tutulursa tutulsun Wirklichkeit sözcüğünün Almancada ifade ettiği anlam bir başka dile kolay kolay taşınamamaktadır: “durch und durch als Kausalität erkannt wird, Sein und Wirken bei ihr eins ist, welches schon das Wort Wirklichkeit andeutet.” Die Welt als Wille und Vorstellung, c. I, s. 602. Nitekim Schopenhauer bunu Die Welt als Wille und Vorstellung’un bir başka yerinde şu şekilde ifade eder: “Bu yüzden maddi olan her şeyin cevheri Almancada gayet uygun biçimde Wirklichkeit diye adlandırılır, bu Realität sözcüğünden çok daha maksada muvafıktır.]

[185] G., I, s. 602; H. K., II, s. 79.

[186] A.g.e.

[187] G., I, s. 624; H. K., II, s. 103 [490].

[188] A.g.e.

[189] G., I, s. 625; H. K., II, s. 104.

[190] G., I, s. 625; H. K., II, s. 104.

[191] G., I, s. 625; H. K., II, s. 105.

[192] G., I, s. 626; H. K., II, s. 105.

[193] G., I, s. 626-627; H. K., II, s. 106.

[194] G., I, s. 627; H. K., II, s. 106.

[195] G., I, s. 627; H. K., II, s. 107. Krş. Kr. d. r. V., s. 430; M., s. 346.

[196] G., I, s. 627; H. K., II, s. 107.

[197] G., I, s. 627-628; H. K., II, s. 107.

[198] [: Temellendirmenin can alıcı noktası.]

[199] G., I, s. 628; H. K., II, s. 107.

[200] G., I, s. 628; H. K., II, s. 108.

[201] Krş. G., IV, s. 125.

[202] G., I, s. 630; H. K., II, s. 109.

[203] Kr. d. r. V., s. 428; M., s. 346.

[204] G., I, s. 629; H. K., II, s. 109.

[205] [: İspatlanması gereken bir şeyi doğru kabul edip bununla başka bir şeyi ispata kalkışma, kısır döngü.]

[206] G., I, s. 631; H. K., II, s. 110.

[207] A.g.e.

[208] G., I, s. 631; H. K., II, s. 111.

[209] [Sırasıyla: bileşik, mürekkep; tam, bütün, tüm.]

[210] Kr. d. r. V., s. 438; M., s. 356.

[211] G., I, s. 631; H. K., II, s. 111.

[212] G., I, s. 631-632; H. K., II, s. 111.

[213] Krş. Paulsen, Immanuel Kant, çev. J. E. Creighton ve A. Lefevre, New York, 1902, s. 217 vd. [Sırasıyla: ya… ya da; ne… ne de.]

[214] G., I, s. 634; H. K., II, s. 114.

[215] A.g.e.

[216] Krş. G., I, s. 635; H. K., II, s. 115.

[217] Kr. d. r. V., s. 530; M., s. 430.

[218] G., 1, s. 636; H. K.. II, s. 115-116.

[219] G., I, s. 633: H. K., II, s. 113.

[220] G., I, s. 632; H. K., II, s. 112.

[221] A.g.e. [: Hokkabazlık aşikârdır.]

[222] G., I, s. 633; H. K., II, s. 112.

[223] Kr. d. r. V., s. 446; M., s. 362.

[224] Kr. d. r. V., s. 446; M., s. 364.

[225] Kr. d. r. V., s. 448; M., s. 366.

[226] Kr. d. r. V., s. 452; M., s. 370.

[227] Kr. d. r. V., s. 452; M., s. 372.

[228] Kr. d. r. V., s. 452; M., s. 366.

[229] G., I, s. 644; H. K., II, s. 124.

[230] A.g.e.

[231] G., I, s. 648-649; H. K., II, s. 129.

[232] G., I, s. 648-649; H. K., II, s. 127.

[233] Krş. G., IV, s. 128 vd., Schopenhauer burada, din felsefesiyle ilgili görüşleriyle daha doğrudan bağlantılı olan yorumlar çerçevesinde spekülatif teolojinin üç delilini daha ele alıp tartışır.

[234] G., II, s. 205; H. K., II, s. 381.

[235] G., I, s. 638-639; H. K., II, s. 118-119.

[236] G., I, s. 639; H. K., II, s. 119.

[237] A.g.e.

[238] G., I, s. 638; H. K., II, s. 117-118.

[239] G., Ill, s. 510, 511; Ahlakın Temeli, İng. Çev. A. B. Bullock, London, 1903, s. 44, 45. Bu sorunun daha tam bir irdelemesi için yazarın “Schopenhauer’s Criticism of Kant’s Theory of Ethics” başlıklı makalesine bakınız: The Philosophical Review, c. XIX, s. 5, Eylül, 1910, s. 512-534. [Makale kitabın “Etik” bölümüne alınmıştır.]

[240] G., Ill, s. 511 vd.; Bullock, s. 45 vd.

[241] Krş. R. Behm, Vergleichung der kantischen und schopenhauerischen Lehre in Ansehung der Kausalität, Heidelberg, 1892, s. 39.

[242] G., I, s. 638; H. K., II, s. 118. Krş. G., IV, s. 115.

[243] G., II, s. 201-202; H. K., II, s. 377.

[244] G., I, s. 35; H. K., I, s. 5. [: L. (lafzi anlamı) bataklık yakamozu: aldatıcı şey, boş ümit.]

[245] G., II, s. 227; H. K., II. s. 405.

[246] G., II, s. 233; H. K., II, s. 412.

[247] Krş. G., I, s. 164; H. K., I, s. 143.

[248] G., II, s. 227; H. K., II, s. 406.

[249] G., II, s. 381; H. K., III, s. 73.

[250] G., I, s. 157; H. K., I, s. 136.

[251] G., I, s. 176-177; H. K., I, s. 157.

[252] G., I, s. 188; H. K., I, s. 170.

[253] G.,I, s. 158;H. K., I, s. 137.

[254] G., II, s. 373-374; H. K., III, s. 65-66.

[255] G., II, s. 421; H. K., III, s. 116.

[256] G., II, s. 379; H. K., III, s. 71.

[257] G., II, s. 229-230; H. K., II, s. 408.

[258] Appearance and Reality, 2. Baskı, London, 1897, s. 171.

[259] [: Wahlverwandtschaften: ya da eski dildeki karşılığıyla meyli terkip.]

[260] G., I, s. 163; H. K., I, s. 142.

[261] G., I, s. 164; H. K., I, s. 144.

[262] G., I, s. 165; H. K., I, s. 144.

[263] G., I, s. 164; H K., I, s. 143.

[264] G., I, s. 166-167; H. K., I, s. 146.

[265] La philosophie de Schopenhauer, Paris, 1890, s. 35.

[266] G., I, s. 128; H. K., I, s. 107.

[267] G., II, s. 323-324; H. K., III, s. 12.

[268] G., II, s. 230; H. K., II, s. 409. [Sırasıyla: İlk yanlış adım; aslın tali olan ile karıştırılması.]

[269] G., II, s. 314-315; H. K., III, s. 2.

[270] Schopenhauer’in burada kendisini böylesine aşırı ifadelerle ortaya koyan “fizyolojik-psikolojik yöntemi” başlangıç noktasında, yani algı ve kavram ayrımında ima edilmez. Krş. Richter, op. cit., s. 139 vd.

[271] G., II, s. 299; H. K., II, s. 482.

[272] G., II, s. 237; H. K., II, s. 416.

[273] G., II, s. 238; H. K., II, s. 417.

[274] G., I, s. 527; H. K., I, s. 532.

[275] Mind, New Series, c. 26, No: 102, (Nisan, 1917), s. 171-187.

[276] Die Welt als Wille u. Vorstellung, Band I, s. 4, 5, 6, 8-14, ve Anhang-Kritik der Kant. Phil. Ayrıca, Grundlage der Moral, s. 6, ve Der Satz vom zureichenden Grand, s. 21. Anlayış gücünün kavradığı gerçeklik kendinde şey olarak iradenin gerçekliğinin karşısında yer alan “tecrübi gerçeklik”tir.

[277] Die Welt als Wille u. Vorstellung, Band I, s. 12, 14, 16, 27; Band II, Kap. 15, 17, 18, 19, 22, 41. Ayrıca 6 ve 7. Parerga und Paralipomena, Band II, Kap. 1, s. 2, 10; Kap. III, s. 27, 31, 32, 61 ve Anhang. Schriften zur Naturphilosophie, Physiologie u. Pathologie; Vergleichende Anatomie.

[278] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 7, 12, 24, 66; Band II, Kap. 15, 17. Par. u. Paral., Band II, s. 51, s. 96.

[279] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 33, 34, 35, 36, ayrıca 30-32, 49, 51, 52. Par. w. Parol., Band II, s. 51, s. 58. Der Satz vom, zureichenden Grund, s. 34.

[280] Die W. als W. u. Vorst., Band I; Anhang-Kritik der Kant. Phil,, Band II, Kap. 18, 50. Par. u. Paral., Band II, s. 116.

[281] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 21; Band II., Kap. 15, 19, 20, 32. Par. u. Paral., Band II, s. 116.

[282] Die W. als W. u. Vorst., Band II, Kap. 19, 23, 28, 41. Freiheit des Willens, I. (2).

[283] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 19, 21, 23, 24; Band II, Kap. 28.

[284] A.g.e., s. 27, 28; Band II., Kap. 26. Par. u. Paral., Band II, s. 94. Schriften zur Naturphilosophie, Vergleichende Anatomie.

[285] Die W. als W. u. Vorst, Band I, s. 29, 58; Band II, Kap. 28.

[286] A.g.e., s. 54, 58; Band II., Kap. 28, 41.

[287] Grundlage der Moral, s. 7, 13, 15-19, 22. Par. u. Paral., Band II, s. 115, 116.

[288] Die W. als W. u. Vorst, Band I, s. 56-60, 65, 67. Par u. Paral, Band II, s. 113, s. 148 (Anhang), s. 150, 151, 157 ve Anhang. Grundlage der Moral, s. 16.

[289] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 68.

[290] A.g.e., s. 54, 60, 66, 68, 69.

[291] A.g.e., Band II, Kap. 1; Band I, s. 1.

[292] Die W. als W. u. Vorst., Band II, Kap. 1.

[293] Hatta şeylerin beynin içinde olduğundan söz eder, çünkü zihin ona göre beynin bir işlevinden başka bir şey değildir.

[294] Die W. als W. u. Vorst, Band I, s. 1; Band II, Kap. 1.

[295] Die W. als W. u. Vorst., Band I, Kap. 1.

[296] Par. u. Paral., Band II, s. 27. Der Satz vom zureichenden Grund, s. 21. Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 6, s. 7; Band I, Kap. 1.

[297] Par. u. Paral., Band II, s. 30, s. 68. Die W. als W. u. Vorst, Band I, s. 25, 61; Band II., Kap. 15, 22, ve özellikle Kap. 2. Vid, Kant’s Critique of Pure Reason (Meiklejohn çevirisi Bonn’s Library, s. 42).

[298] Die W. als W. u. Vorst., Band I, Anhang-Kritik der Kant. Phil. Aynı eserde, s. 23, kendisi söyler: “Bütün ideaların en genel formu, bir öznenin nesnesiyle ilgili olanı, onun için (yani kendinde şey için) geçerli değildir”.

[299] Die W. als W. u. Vorst., Band II, Kap. 18.

[300] Diğerkâmlık herhangi bir sınırlamada bulunulmaksızın yegâne ahlaki davranış ilkesi olarak kabul edilir. Ancak gene de diğerkâmlık hiçbir ayrımda bulunmaksızın takip edilemez. İçerdiği değerler sorunu göz önünde bulundurulmalıdır ve bu, bireyler arasındaki her türlü farklılığı göz ardı ettiği için Schopenhauer için imkânsızdır.

[301] Par. u. Paral., Band II, s. 68.

[302] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 27. Par. u. Paral., Band II, s. 93, 94.

[303] Schopenhauer’in dikkat çektiği fark, bir bütün içerisinde parçaların kavranışı ile bütünün kendisinin kavranışı arasındaki farktır. Burada sorun bütün ya da parçalara yapılan vurgu sorunudur ve birinin ya da diğerinin öne çıkarılması bireysel çıkar ve amaca bağlıdır; gerekli olan sentez nedeniyle her ne kadar bütünün kavranışı bu güçteki eksiklik dolayısıyla herkese açık değilse de.

[304] Sözgelimi, Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 33’te bir ideayı bilirken bir birey olmaktan çıkacağını ileri sürer. Krş. ayrıca Band II, Kap. 15.

[305] Par. u. Paral., Band II, s. 117. Grundlage der Moral, s. 22. Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 27.

[306] 31 Sözgelimi, o varoluş mücadelesinin kör olduğunu ve hayatın nesnel kıymetine dair bir bilgiye hiçbir surette bağlı olmadığını savunur. Eğer gaye yahut amacın irade için temel olduğunu kabul etmiş olsaydı bir kimsenin diğerine yaptığı her haksızlığın tek iradenin katlanacağı ıstıraba daha fazla ilave anlamına geldiği ve iradenin yaşam tragedyasını kendi hesabına oynadığı görüşü çok anlamlı olurdu. Böylece toplumun üyelerinin karşılıklı bağımlılığının, ortak bir hayat içinde herkesin işbirliğinin kabulünün ve ortak değerlerinin kavranılmasının yolu açılmış olurdu.

[307] The Monist, c. 21, s. 195 vd.

[308] [: daha doğrusu korrelatı, bağlılaşığıdır.]

[309] [: taazzuv, örgenleşme.]

[310] [: ona mukaddem olabileceği.]

[311] Arthur Schopenhauer, 1893, s. 463.

[312] Geschichte der biologischen Theorien, II, 456 n.

[313] Der Wille in der Natur, 3. Baskı, 1878, s. 53.

[314] 1851’deki ilk baskı s. 91 (2. Baskı, s. 93).

[315] [: Değişinimci.]

[316] Evrimci pasajların Zur Philosophie und Wissenschaft der Naturun ilk baskısında geçtiği Der Wille in der Naturdaki atıflardan açıktır, her ne kadar bunlar iktibasta bulunacağım 2. Baskı'nın (ölümünden sonra 1861'de yayımlanmıştır) metninde Schopenhauer tarafından 1859 veya 1860 gibi geç bir tarihte yazılmış olan ilavelerle genişletilmişlerse de.

[317] Aşağıdaki paragraflar Parerga und Paralipomena, II, s. 90-94, 74, 87’ye dayanmaktadır.

[318] [: kendiliğinden hasıl olma, meydana gelme.]

[319] Meydana gelen canlının türünden farklı bir türe ait bir çiftten doğum; Kolliker'in ifadesiyle, "hetorogenesis".

[320] [: Doğa sıçrama yapmaz.]

[321] [: Bir başka dölyatağında kendiliğinden oluşma.]

[322] Op. cit., s. 74.

[323] [: Bir sonraki baskıda: …su tesiriyle meydana gelmiş kaya çökeltileri…]

[324] Hoffding, Windelband, Kuno Fischer’inki (ki kendisi bütün bir cildi Schopenhauer’e ayırmıştır) gibi saygın felsefe tarihlerinde; Radl’in Geschichte der biologischen Theorien (II, 457); Von Hartmann’ın Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus (1877, s. 150–151); ve P. Schultz’ün “Schopenhauer in seinen Beziehungen zur Naturwissenschaft” (Deutsche Rundschau, 1899) başlıklı özel makalesinde bu gerçeğin görmezden gelinmesi ve Schopenhauer’in görüşünün özü itibariyle evrimciliğe karşıt olarak gösterilmesi bilimsel ve felsefi düşüncelerin tarih yazımının mevcut durumunun emsalsiz bir açıklamasıdır. Bu gerçeğin aksini iddia etmeyen felsefe tarihlerinin çoğu bunu en azından söz konusu edemez. Bununla birlikte Fräuenstadt’ın Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, 1876, s. 193 ve Dacque’nin Der Descendenzgedanke und seine Geschichte, 1903, s. 82’de bu yeteri kadar tafsilatlı olmasa da doğru biçimde ortaya konur.

[325] [: …bunlar mutlak olarak nesnel varoluşa sahip değillerdi. (Bir çeviri hatası gibi görünmekte.)]

[326] [… onda ortaya çıkmış olurdu.]

[327] Die Welt als Wille und Vorstellung, s. 27. [Yazar yukarıdaki pasajı hangi baskıdan aktardığını belirtmediğinden eksiklikler hakkında bir şey söylemek mümkün değildir.].

[328] [: orthogenesis: türlerin dış koşullardan bağımsız evrimi.]

[329] [: Bergson felsefesinin temel kavramlarıyla ilgili olarak Türkçede Yaratıcı Tekamül'ün sunuş yazısına bakınız.]

[330] M. René Berthelot, Evolutionnisme et Platonisme, s. II.

[331] Harvard Theological Review, c. 4, No: 3, (Temmuz, 1911), s. 271–310.

[332] Schopenhauer’in bu konuyla ilgili görüşünü Monist, Ocak, 1911’de yayınlanmış “Schopenhauer’s Type of Idealism” başlıklı makalemde ele almış ve ayrıntılı olarak incelemiştim.

[333] Burada Philosophical Review, Mart, 1910'da yayınlanmış "Schopenhauer's Contact with Pragmatism" başlıklı makaleme atıfta bulunmak isterim.

[334] Plato, Republic, IX, s. 264.

[335] Krş. J. Volkelt, Arthur Schopenhauer (Leipzig, 3. Baskı, 1907), s. 45–46.

[336] “Metaphysik der Geschlechtsliebe”, Werke (Frauenstädt ed.), c. III, s. 511-523 [Türkçesi için “Schopenhauer Kitaplığı” dizisinin ilk kitabına bakınız.].

[337] Werke, c. , III, s. 660; krş. s. 659, “Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit.” (Ayrıca belirtilmiş olmadıkça atıflar Schopenhauer’in eserlerinin Frauenstädt ed.’na yapılmıştır.)

[338] Werke, c. II, s. 368; J. Volkelt, op. cit., s. 9’da on altı on yedi yaşlarındayken Fransa seyahati esnasındaki düşünceleriyle karşılaştırın.

[339] Werke, c. III, s. 662.

[340] Werke, c. III, s. 393, 398; bununla herhangi bir kazanç beklentisi içerisinde olmaksızın sırf başkalarına zarar vermenin ve ıstırap çektirmenin arayışı içinde olma hali kastedilir. C. II, s. 429-430’daki psikolojik açıklamayı karşılaştırın.

[341] Werke, c. II, s. 191. Theognis'in yeryüzünde gerçekten dürüst ve güvenilir bir gemi dolusu insan bulamazsınız mealindeki dizeleriyle (83-86) karşılaştırın.

[342] Werke, c. II, s. 394-399, krş. s. 428. Lakadaimonia'ya elçi olarak gönderilen Atinalının konuşmasıyla karşılaştırın: "İnsanlar haksızlığa şiddetten daha fazla gücenirler, çünkü biri denk birinin elde ettiği haksız kazanç gibi görünür, diğeri üstün birinin karşı konulmaz gücüdür (Thukydides, I, 77).

[343] Werke, c. III, s. 663; krş. c. II, s. 383, “Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Holle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt?”

[344] Schopenhauer'in Volkelt, op. cit. s. 264-265'de özetlenmiş "ritterliche Ehre" görüşünü karşılaştırın; ayrıca insanların yüzlerine geçirdiği (erdem, yurtseverlik, din) maskeleri ve özellikle nezaket maskesi —evet hatta zaman zaman "Freude und Glück" maskesi ile ilgili görüşü için bkz. a.g.e., s. 268-269.

[345] “Wir betrügen und schmeicheln Niemandem durch so feine Kuntsgriffe, als uns selbst”, Werke (Grisebach ed.), c. , I. s. 386, krş. 421; c. IV, s. 459 d.; c. V, s. 215 vd.

[346] Krş. "des Menschengeistes, der gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte", Werke, c. III, s. 505.

[347] Mevcut olanın varlığı “ein stätes Sterben”dir, Werke, c. II, s. 367

[348] Elbette anne ile oğulun arasını açan sadece bu değildi; ayrıntılar için bkz. Volkelt, s. 13-16.

[349] Volkelt, s. 9; krş. “Nachlass” (Grisebach ed.), c. IV, s. 365.

[350] Bunu Volkelt aktarır, s. 261.

[351] Bkz. Volkelt, s. 262-267.

[352] Hayat “ein Geschäft, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt”tir (Volkelt tarafından aktarılır, s. 245).

[353] “Nachlass”, c. IV, s. 350.

[354] Werke, c. II, s. 113-114.

[355] Schopenhauer felsefesindeki “aristokratischer Zug” ve onun “aristokratisc- hindividualistische Erlösungsphilosophie”siyle ilgili olarak krş. Volkelt, s. 3, 303. Nietzsche’nin “Üstüninsan” öğretisinin hareket noktasının burada saklı olduğuna işaret edilebilir; Schopenhauer’den aktarır (Werke, c. II, s. 266, “Taschenausgabe”): “die Menschheit soll fortwahrend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu er-zeugen-und dies und nicht Anderes sonst ist ihre Aufgabe.”

[356] Werke, c. II, s. 347. Karakter, söylemeye bile lüzum yok, yavaş yavaş gelişip tam ifadesini ancak hayat süreci içerisinde bulabilir; fakat gelişim değişim değildir.

[357] Werke, c. II, s. 359; krş. c. II, s. 320, “Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius”, vs.; ayrıca s. 434. Theognis’in 429-438 dizeleriyle karşılaştırın: “Bir çocuğu dünyaya getirip yetiştirmek iyi ilkeler aşılamaktan daha kolaydır. Ahmakları akıllılaştırmanın, ya da kötüleri iyileştirmenin bir yolu şimdiye dek bulunamamıştır; “ne öğretilirse öğretilsin bu kötüyü iyileştirmeye yetmez”. Bu dizeler hem Platon hem Aristoteles tarafından iktibas edilmiştir (Symonds, The Greek Poets, c. , I, s. 263-264).

[358] Schopenhauer bir yerde durumu daha da umutsuz hale getiren a priori düşünceler dile getirir. “Hatta kusursuz zekâlar bile,” der, “zaman içinde dünyayı tüketecektir ve o zaman yenilik eksikliğinden dolayı dünyayı sıkıcı bulacaklardır.” Dünya yalnızca iradenin tezahürü olduğu için kapalı bir dünyadır. “Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde Eines ist, so ist alle Erkenntniss desselben nothwendig tautologisch; ist es nun ein Mal gefasst, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefasst sein würde; was bliebe ihnen übrig, als blosse Wiederholung und deren Langeweile, eine endlose Zeit hindurch?” Bu Schopenhauer düşüncesindeki en karanlık noktadır.

[359] “Inzwischen heisst ein Optimist mich die Augen offnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren, u. s. f.—Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas Anderes” (Werke, c. III, s. 667). Keza, “Jeder Zustand, jeder Mensch, jede Scene des Lebens, braucht nur rein objektiv aufgefasst und zum Gegenstand einer Schilderung, sei es mit dem Pinsel oder mit Worten, gemacht zu werden, um interessant, allerliebst, beneidenswerth zu erscheinen:—aber steckt man darin, ist man es selbst,—da (heisst es oft) mag es der Teufel aushalten” (c. III, s. 425).

[360] Werke, c. III, s. 667.

[361] [: Dünyada her şey yerli yerinde.]

[362] Krş. sözgelimi, Werke, c. II, s. 468; c. IV (“Die beiden Grundprobleme der ehtik”), s. 199.

[363] T. Bailey Saunders, “Schopenhauer”de tam da bu konu üzerinde durur (London, 1905), s. 84 [Monografinin Türkçesi için bakınız: Thomas B. Saunders, Schopenhauer, Say Yayınları, İstanbul, 2006].

[364] Werke, c. III, s. 669. Dolayısıyla Leibniz’in iyimserliği bunun soyut olarak en çok istenen dünya olduğunu değil, fakat var olabilecek ya da mümkün olan bütün dünyaların en iyisi olduğunu savunmuştur.

[365] Werke, c. III, s. 670; atmosferin kimyasal yapısındaki bir değişiklik ve yer kürenin sıcaklığındaki bir yükseliş bunun örnekleridir.

[366] Werke, c. II, s. 468.

[367] Schopenhauer Aristoteles’i tasvip ederek anar, Ω fısij daimonàa ±ll' oİ qeàa ùsti (De divinat., c. 2, s. 463) ve kendisinin bizimki gibi bir dünyaya dönüşmesine rıza gösteren bir Tanrının şeytanın sıkıştırıp bunaltmasının kurbanı olmuş olması gerektiğini söyleyerek tümtanrıcılığa karşı çıkar, Werke, c. III, s. 398; tümtanrıcıların ¢n kaã p≠nına inanır fakat p≠n qe’j’una karşı çıkar, c. III, s. 739. “Unendlicher Naturgeist” sadece “beharrlicher Wille zum Leben”dir; manevi ya da iç yanıyla dünya bir theophaniadan başka her şeydir, c. III, s. 678; krş. Volkelt, s. 189. [Atıfların bir kısmı için “Schopenhauer Kitaplığı” dizisinin 7. Kitabına (Din Üzerine) bakınız].

[368] Werke, c. III, s. 679, 736-737; krş. Frauenstädt’s Einleitung, Werke, c. I, s. 38-39.

[369] Burada Schopenhauer düşüncesinin implicationlarını veriyorum, onu doğrudan aktarmıyorum; fakat (Werke, c. III, s. 194) o doğanın düzeninden şeylerin tek ve mutlak düzeni diye söz etmez ve ahlakın bu kanaatten ayrılamayacağını söyler; krş. c. III, s. 740, ki burada, “dass bei mir die Welt nicht die ganze Moglichkeit alles Seins ausfüllt” panteizmden farklı olarak felsefesinin ayırt edici özellikleri arasında sayılır. Tekrar tekrar “ein ganz anderartiges Dasein, eine andere Welt”ten, sözgelimi c. III, s. 495, 497’de söz eder.

[370] Schopenhauer “dass Schmerz und Tod nicht liegen konnen in der ewigen ursprunglichen und unabanderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht sein sollte”yi, Werke, c. III, s. 188, kabul eden dinlerden sempatiyle söz eder. “Denn die Verneinung des Willens zum Leben ist nicht Verneinung des Urseienden, der absoluten Substanz, sondern nur Verneinung jenes intelligibelen Willenacts, dessen Erscheinung diese unsere räumlich-zeitliche Welt ist”, Werke, c. I, Einleitung, s. 87.

[371] Bir kimse ıstıraba duçar olduğunda bunun günaha bağlı bir Tanrısal Nemesis olduğu yorumu ile ilgili olarak bkz. Aiskhylos, (Jebb, Classical Greek Poetry, s. 181).

[372] Werke, c. III, s. 666. Volkelt, s. 281’de, “In der That, es tritt uns bei Schopenhauer in seiner Lehre von der Weltschuld eine altehrwürdige Weisheit, ein uraltes düsteres Ahnen der Menschheit entgegen” der.

[373] Volkelt, s. 279'da, "Schon in seiner Jugend bemerkte Schopenhauer gegen Schelling, dass das Moralische das Allerrealste sei, dem gegenüber alles, was sonst als real erscheint, in Nichtigkeit versinke" der; krş. Schopenhauer'in yoruma gerek duymayacak kadar açık sözleri (Werke, c. III, s. 506), "Das Moralische ist es, worauf nach dem Zeugniss unseres innersten Bewusstseins alles ankommt". Dahası Schopenhauer, her ne kadar teizmin ahlaktan koparılamayacağı görüşüne şiddetle karşı çıkarsa da, aynı şeyin genel olarak metafizik hakkında da söylenebileceğini kabul etmez, bununla doğanın düzeninin eşyanın tek ve mutlak düzeni olmadığı görüşünü ifade eder: dolayısıyla, diye ekler, bu bütün doğru ve iyi insanların zorunlu credosu olarak teklif edilebilir: "bir metafiziğe inanıyorum", Werke, c. III, s. 194, krş. c. IV ("Die beiden Grundprobleme der ehtik"), s. 109.

[374] Werke, c. III, s. 189; ayrıca doğalcılığı kıyasıya eleştiren, dünyaya “bloss eine physische, keine moralische Bedeutung” sunmanın bir “fundamentaler” ve “verderblichster Irrthum”, evet gerçekte bir “eigentliche Perversität der Gesinnung” olduğunu söyleyen sert ifadeleri vardır. Schopenhauer’in panteizme karşı tavrıyla ilgili olarak krş. Volkelt, s. 189.

[375] Werke, c. I, “Ueber die vierfachen Würzel”, s. 122; c. III, s. 718.

[376] Werke, c. III, s. 693, 694, 718.

[377] Werke, c. IV, “Die beiden Grundprobleme”, s. 251, Luka 6, 45’ten iktibas eder.

[378] Werke, c. III, s. 693. Schopenhauer burada Paulos'un görüşünü zikreder, fakat aslında onunla aynı fikirdedir: "Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt; so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer esentia et existentia, da aus dieser das operari nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe." Volkelt, a.g.e., s. 285'de şunu söyler: "Kant's Lehre vom radikalen Bösen ist der Schopenhauerischen vom Leben als einer Schuld nächstverwandt."

[379] “Das Leiden ist in der That der Liuterungsprocess, durch welchen allein, in den meisten Fallen, der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgefuhrt wird” (Werke, c. III, s. 731). Krş. Volkelt, s. 357. Belki de metinde “şekillendirdiği bu dünyada” yerine “kendisini izhar ettiği bu dünyada” ifadesini kullanmam daha doğru olurdu.

[380] Werke, c. III, s. 666, 713.

[381] Mr. Bernard Shaw’ın Tanrısı kendisinden daha mükemmel bir şey yaratabilen bir Tanrıdır; Hıristiyanlığın Tanrı tasavvuru böyle değildir.

[382] Weimar’da üniversiteye hazırlanırken ve Sophokles’in tragedyalarını okurken kendisinde oluşan kanaat, “dass alle zeitlichen Uebel gegründet seien in einem unbedingten ewigen Urtibel”di (Volkelt, s. 11, zikreden W. Gwinner, Schopenhauers Leben, 2. Baskı, s. 746-747). Şeylerin temel doğruluğunu korumak için Schopenhauer Hıristiyan teolojisinden daha ileri gider, çünkü o insanın bu dünyaya iradesi olmaksızın konulduğunu düşünür, ki Schopenhauer buna bir “schreiende Ungerechtigkeit” der (Werke, c. III, s. 692); Schopenhauer’e göre insan iradesi dolayısıyla buradadır—bu dünyayı ve içindeki şeyleri oluşturan onun iradesidir, dolayısıyla ıstırabı ve sukutuhayali içinde yapmış olduğundan başka bir şeyi tecrübe etmez ve onun üzücü karakterini bulur. Aslında tam akılla bunu yapmazdı. Fakat burada var olduğu haliyle insan kendisinden farklı bir varlığın eseriyse eğer, yaptığı şeyin (seine Schuld) sorumluluğu onu vücuda getirmiş olana düşer. (Werke, c. III, s. 676). “Daher ist er nur in dem Fall, dass er selbst sein eigenes Werk sei, d. h. Aseität habe, für sein Thun verantwortlich” (Werke, c. IV, “Die beiden Grundprobleme”, s. 73). Dolayısıyla teselli şeylerle ilgili maddi değil fakat manevi-ahlaki görüşte aranmalıdır (Werke, c. III, s. 676) ve kendi felsefesinin ahlaka hakkını tam olarak veren yegâne felsefe olduğunu savunur (A.g.e.; krş. Volkelt, s. 331).

[383] Werke, c. II, s. 415: “Will man wissen, was die Menschen, moralisch betrachtet, im Ganzen und Allgemeinen werth sind; so betrachte man ihr Schicksal, im Ganzen und Allgemeinen. Dieses ist Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Die ewige Gerechtigkeit waltet: wären sie nicht, im Ganzen genommen, nichtswürdig; so wiirde ihr Schicksal, im Ganzen genommen, nicht so traurig sein. In diesem Sinne können wir sagen: die Welt selbst ist das Weltgericht. Könnte man allen Jammer der Welt in eine Waagschale legen, und alle Schuld der Welt in die andere; so würde gewiss die Zunge einstehen.”

[384] Schopenhauer bilhassa Hıristiyanlığın eski, daha haşin, çileci tipini yüceltir. Bütün bir pasaj aktarılsa yeridir: “Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminierte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen. Dies hat sich in unsern Tagen herausgestellt in dem allmäligen Uebergang desselben in den platten Rationalismus, diesen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es htibsch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich missrathen sein müsste), und der, wenn man nur in gewissen Stücken sich seinem Willen anbequemt, auch nachher fur eine noch viel hübschere Welt sorgen wird (bei der nur zu beklagen ist, dass sie eine so fatale Entree hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheirathete und aufgeklarte Pastoren sein [krş. John Henry Newman, Discussions and Arguments, s. 42]; aber das ist kein Christenthum. Das Christenthum ist die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verleugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann” (c. III, s. 718-719).

[385] “Die beiden Grundprobleme der Ethik, I. Ueber die Freiheit des Willens”, Werke, c. IV, s. 3-102.

[386] “So lange keine Verneinung jenes Willens eingetreten, ist was der Tod von uns Uibrig lasst der Keim und Kern eines ganz andern Daseins, in welchem ein neues Individuum sich wiederfindet, so frisch und ursprünglich, dass es tiber sich selbst verwundert brtitet” (Werke, c. III, s. 574). Krş.: “Was jeder im Innersten will, dass muss er sein” (Werke, c. II, s. 433).

[387] [: Grek mitologyasında yeryüzündeki taşkınlıklarından ötürü ölümünden sonra ebedi cezaya mahkûm edilmiş dört büyük günahkârdan biri (diğerleri Sisyphus, Tantalus, Tityus'dur). Kayınpederini öldürdükten sonra kimse günahlarından arındırmak için gerekli törenleri yapmaya yanaşmaz, Zeus onu arındırır ve Olympos'a davet eder. Ancak orada da boş durmaz Hera'yı baştan çıkarmaya çalışır. Sonunda yeraltı dünyasında sonsuza dek dönecek olan alevli bir çarka bağlanır.]

[388] Nietzsche’nin bir diğer hareket noktası da budur.

[389] Seçenekler Werke, c. II, s. 334-336’da güçlü ve etkili bir şekilde dile getirilmiştir.

[390] In der That ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhielt, das Bewusstsein, dass das Nichtsein dieser Welt ebenso moglich sei, wie ihr Dasein” (Werke, c. III, s. 189).

[391] Werke, c. III, s. 498, atıf Braut von Messina'yadır

[392] Werke, c. II, s. 427; krş. c. IV, “Die beiden Grundprobleme”, s. 113. c. III, s. 240’da, Schopenhauer hatta çoklarına aşırı görünebilecek bir dil kullanır: “Das Unmoralische im Willen als eine Unvollkommenheit desselben anzusehen, wäre ein grundfalscher Gesichtspunkt: vielmehr hat die Moralität eine Quelle, welche eigentlich schon tiber die Natur hinaus liegt, daher sie mit den Aussagen derselben in Widerspruch steht. Darum eben tritt sie dem naturlichen Willen, als welcher an sich schlechthin egoistisch ist, geradezu entgegen, ja, die Fortsetzung ihres Weges ftihrt zur Aufhebung desselben.” Ayrıca (c. III, s. 564), erdem ve bencilliğin “von Grund aus Entgegengesetzte” olduğunu söyler.

[393] [: “Milyonlar acı ve ıstırap içinde hâlâ.”]

[394] Werke, c. II, s. 449-451: oruç açlıktan ölüme kadar gidebilir, s. 474-475.

[395] [İngiltere'de çıkıp Amerika'ya yayılan ve ilk Hıristiyanlar gibi evlenme yasağına riayet eden, ortak mülkiyeti benimseyen bir mezhep. Sallanarak ayin yaptıkları için bu ismi almışlardır.]

[396] Krş. John Henry Newman: “Herhangi bir oyunda oyuncular nasılsa biz de bu dünyada kendimizi öyle görmeliyiz; ve hayat bizim için bir tür rüya olmalı, ve bir rüya uyanık halimizden ne kadar farklı ise, bu hayat da gerçek sonsuz hayatımızdan o kadar uzak ve farklı olmalıdır; bizi yargılama imkanı sunan ciddi bir rüya olsa da kendisi hakikati olmayan bir tür gölge, önümüze konulmuş, içinde var gibi göründüğümüz bir sahne; karşılaştığımız her şey bizi ve kaderimizi etkilediği için, gördüğümüz her şeyin bir hakikati ve gerçekliği varmış gibi davranmayı ödev kabul ettiğimiz bir sahne olmalıdır.” (Parochial and Plain Sermons, c. IV, s. 291).

[397] Werke, c. III, s. 720-721; c. II, s. 244; c. II, s. 461-462.

[398] [Schopenhauer’in kavramla ilgili kendi açıklaması için bkz. Üniversiteler ve Felsefe, (Schopenhauer Kitaplığı, V. Kitap) s. 21 vd.]

[399] Eckhart Die deutsche Theologie’de şunları söyler: “Die darin gegebenen Vorschriften und Leben sind die vollständigste aus tief innerster Ueberzeugung entsprungene Auseinandersetzung Dessen, was ich als die Verneinung des Willens zum Leben dargestellt habe” (Werke, c. II, s. 457). Tauler’in Nachfolgung des armen Leben Christi ve Medulla animae’si hemen ikinci sırada gelir. Bu daha yüksek irfan için Yeni Ahit ilk, mistikler ikinci inisiyasyondur.

[400] St. Bonaventura’nın Vita S. Francisci’si [Bonaventurae vita S. Francisci, c. 3] ve Spence Hardy’nin Eastern Monachism’inden söz ettikten ve bunların aynı hikâyeyi anlattıklarını söyledikten sonra der: “Auch sieht man, wie gleichgtültig es ihr ist, ob sie von einer theistischen, oder einer atheistischen Religion ausgeht” (Werke, c. II, s. 454). Devrimlerden, kilisedeki değişimlerden ve inançsızlıktan daha uzun ömürlü olan ve bütün saflığı ve korkunç (furchtbaren) katılığı ile günümüze kadar kendini muhafaza etmiş olan Cistercium, Trappistes tarikatı ile ilgili yorumlarıyla karşılaştırın (Werke, c. II, s. 467; c. III, s. 725).

[401] Religionsphilosophie, 2. Baskı, c. I, s. 563.

[402] Werke, c. III, s. 222, 703, krş. 699.

[403] Werke, c. VI, s. 289-292.

[404] Werke, c. III, s. 698.

[405] Werke, c. III, s. 642. Volkelt, s. 367, şunu söyler: “Ein und dasselbe Subjekt liegt dem sich bejahenden und dem sich verneinenden Willen zum Leben zu Grunde; und dieses Subjekt wird durch den Akt der Willensverneinung nicht vernichtet.”

[406] Werke, c. II, s. 338-339; Werke, c. III, s. 221-222’de, mükemmelen açık bir ifade vardır ve iradenin (yani yaşama iradesinin) “das Ding an sich schlechthin und absolut” olmadığını bildirir. c. III, s. 582-583’de varlığımızın “Keim”ı ya da “innerster Kern”i sahip olduğumuz haliyle yaşama iradesiyle ve büründüğü karakterle açık biçimde karşılaştırılır; krş. Volkelt, s. 190 vd.

[407] Schopenhauer bilen özneyle isteyen öznenin temel özdeşliğine “das Wunder kat’ ùxocøn” der (Werke, c. II, s. 296); krş. benim daha önce zikredilen “Schopenhauer’s Contact with Pragmatism”.

[408] Werke, c. III, s. 737.

[409] Werke, c. III, s. 495; doğa düzeninin kendisiyle ilgili fevkalade cesur bir cümleyle karşılaştırın, ki bu durumda, işaret ettiği üzere, aşağı inorganik şeyler sonsuza dek saldırıya uğramaksızın yaşarlar, halbuki sınırsız ölçüde karmaşık ve kavranılamayacak derecede “kunstvolle” örgenleşmelerle daha kusursuz, canlı varlıklar sürekli olarak ortaya çıkıp kaybolurlar. “Dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, dass es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge sein kann, vielmehr bloss eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unseres Intellekts bedingtes Phänomen.”

[410] Werke, c. II, s. 483-487; Die Welt als Wille und Vorstellung, c. III, s. 703'teki bu konuyla ilgili yorumlarla karşılaştırın; ayrıca c. III, s. 583, "Das Dasein, welches wir kennen, giebt er (der Resignierte) willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unsern Augen nichts; weil unser Dasein, auf jenes bezogen, nichts ist."

[411] Werke, c. II, s. 485.

[412] Werke, c. III, s. 729; Schopenhauer'in düşüncesine göre Kant'ın ahlaka büyük hizmeti onu her türlü eudaimonia fikrinden temizlemesidir (c. IV, “Die beiden Grundprobleme”, s. 117); Schopenhauer eudaimonia taraftarlarını mahkûm ettiği iyimserlerle aynı zümreye dâhil eder (c. III, s. 507) [Gr. eudaimonia (bir daimona sahip olma): İnsanın, dolayısıyla doğru eylemin en yüksek gayesini mutluluk olarak açıklayan ahlak teorisi.].

[413] Krş. Werke, c. III, s. 731 (c. II, s. 464); c. III, s. 658.

[414] Werke, c. III, s. 699. Ölümden "die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?" diye söz eder. Hayatın bizatihi kısalığı bir amaç için araçtır: "Damit sie [şimdi sözü edilen mesele] oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz."

[415] Werke, c. III, s. 581, “Der Tod sagt: Du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hatte sein sollen; darum musst Du, ihn auszulöschen, sterben.” Ayrıca, “Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte: darum hören wir auf zu sein.” Krş. c. III, s. 652.

[416] Nachlass, c. IV, s. 185 (s. 290). Bkz.Volkelt, s. 378, burada bu ve Schopenhauer’in bu konuya ışık tutan diğer pasajları aktarılır. Diğer atıflar şunlardır: Werke (Grisebach ed.), c. V, s. 281 vd.; Nachlass, c. IV, s. 178, 190; Grisebach, Schopenhauers Briefe, s. 116, 185; Lindner-Frauenstädt, s. 526; Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Becker (Leipzig, 1883), s. 66.

[417] Schopenhauer’in inancı belki de en belirgin ve belirli bir biçimde son eseri Parerga und Paralipomena’da ortaya çıkar. Burada, Volkelt, s. 368’den aktarmak gerekirse, şunu söyler: “Die Verneinung des Willens zum Leben eröffnet den Weg zu einem Reiche reinen, ruhenden, wandellosen, unbedürftigen Seins. Ja, er glaubt an ein ‘gutes under lösendes Prinzip’ in dieser Willenswelt, das ‘zum Durchbruch kommen und das Ganzeerfüllen und befreien kann.’” Volkelt Werke (Grisebach ed.), c. II, s. 659, 229 d., c. V, s. 296, 224, Grisebach, Schopenhauers Briefe, s. 214 d.’nı zikreder, ve Richard Bottger’in Das Grundproblem der Schopenhauerischen Philosophie’sine (Greifswald, 1898) göndermede bulunur, burada, onun söylediği gibi, Schopenhauer dünyasının bu son aşkın derinlikleri ilginç bir tarzda ele alınmıştır.

[418] Contemporary Review, Ağustos, 1871.

[419] [Yazarın translitérationuna müdahele edilmemiştir.]

[420] [Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Heidegger, Fikir Mimarları Dizisi, (Say Yayınları, İstanbul, 2008) içinde Keiji Nishitani ve Takeshi Umehara’nın makaleleri, s. 161-179; 491 vd.]

[421] [: Dictionnaire historique et critique (1697) isimli eseri bilerek ve isteyerek Ortodoks Hıristiyan inançlarını zayıflatmak veya ortadan kaldırmak için tasarlanmış çok sayıdaki haşiye nedeniyle Fransız Katolik Kilisesi ve Reform Kilisesi tarafından mahkûm edilmiş olan Fransız filozofu.]

[422] [: Ölmek—uyumak—Bir uykuyla kalp ağrısını, bedene miras kalan binbir doğal acıyı sona erdiriyoruz demek—bu canı gönülden istenecek bir son olur.]

[423] The Philosophical Review, c. 19, No: 5, (Eylül, 1910), s. 512-534.

[424] Die beiden Grundprobleme der Ethik (1840) içinde yayınlanmıştır. Bu makalede Schopenhauer'in eserlerine yapılan sayfa-atıfları E. Grisebach'ın hazırladığı tam baskıyı (Leipzig, Reclam, 6 c.) takip eder. İktibaslarda Halden ve Kemp'in The World as Will and Idea çevirisi (London, Kegan Paul, Trench, Trübner&Co., üçüncü baskı, 1896, 3 c.) ve A. B. Bullock'un The Basis of Morality çevirisi (London, S. Sonnenschein&Co., I903) kullanılmıştır. Kant'ın ahlakla ilgili eserlerinden yapılan aktarmalarda yazar T. K. Abbott'un çevirisinden (Kant's Theory of Ethics, London, Longmans, Green&Co., 2. Baskı, 1883) yararlanmış, ayrıca Rosenkranz ve Schubert baskısının sayfa numaraları ayraç içinde verilmiştir. Kolaylık için Grisebach baskısı G., Halden ve Kemp'in çevirisi H. K., Bullock çevirisi B., Abbott çevirisi A. kısaltmasıyla zikredilmiştir. Diğer göndermeler için böyle bir açıklamaya gerek yoktur.

[425] Schopenhauers Ethik im Verhaltnis zu seiner Erkenntnislehre und Metaphysik. Annaberg, 1898, s. 39. Krş. G., III, s. 642; B., s. 258: “Çünkü eğer hayatın [...] bir anlamı varsa, o zaman onun gösterdiği yüce hedef hiç kuşkusuz ahlaki bir hedeftir.”

[426] [: Ahlakı vaaz etmek kolay, temellendirmek güçtür.]

[427] [Bir şeyin ne olduğu, ilkesi, esası.]

[428] [Bir şeyin altta yatan nedeni, varlık sebebi, raison d’êtrei.]

[429] Krş. G., III, s. 5I7; B., s. 53.

[430] [:[kategorischer Imperative: veya Kesin Buyruk.]

[431] G., III, s. 539; B., s. 87.

[432] [: Kimseye zarar verme, bilakis imkânın nispetinde herkese yardım et.]

[433] G., III, s. 486; B., s. 2.

[434] G., I, s. 355; H. K., I, s, 349.

[435] A., s. 7 (9).

[436] A., s. 24-25 [30].

[437] A., s. 45 [54].

[438] [: İlk yanlış adım.]

[439] G., III, s. 500; B., s. 28.

[440] G., III, s. 50I; B., s. 30.

[441] G., III, s. 503; B., s. 32-33.

[442] A., s. I36 [1631].

[443] Krş. G., III, s. 528 vd.; B., s. 70 vd.

[444] [Muhtemelen aktarılırken birkaç sözcük yanlış yazılmış olmalı: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze sollte. Daha önce atıfta bulunulan referans çeviri ise şöyledir: Act as if the maxim of thy action were to become by thy will a universal law of nature: Eyleminin maksimi sanki senin iradenle evrensel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun. A.g.ç., s. 39 [48].]

[445] [: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.]

[446] G., III, s. 536; B., s. 82.

[447] G., III, s. 536; B., s. 83.

[448a] [: İlk işgalcinin hakkı.]

[449] [: İsterse dünya için felaket olsun yeter ki adalet yerini bulsun.]

[450] G., III, s. 516; B., s. 52. Krş. Goethe Faust, Bölüm I, Studierzimmer.

[451] Krş. A., s. 40 [49].

[452] G., III, s. 500, 523-524; B., s. 28, 63.

[453] [: Kimseye yardım etme, bilakis eğer sana bir faydası varsa herkese zarar ver.]

[454] [: Kimseye yardım etme, bilakis elinden geldiği kadar herkese zarar ver.]

[455] G., III, s. 582; B., s. I57-I58.

[456] Arthur Schopenhauer (Gesck. d. neuern Phil., c. VIII). Heidelberg, 1893, s. 39I.

[457] G., III, s. 589; B., s. I70.

[458] [G. megalopsychos (veya megathymus); L. magnanimitas; Fr. Magnanimite.]

[459] G., III, s. 59I; B., s. I7I-I72.

[460] G., III, s. 595-596; B., s. I79.

[461] Krş. G., III, s. 6I2-6I4; B., s. 206-208.

[462] [Tabir için bkz. “Schopenhauer Kitaplığı”, VII. Kitap: Din Üzerine.]

[463] [: “Beş Bölüm”: Karataka Damanaka: Vidyapati’ye atfedilen Hint Hayvan Masalları Derlemesi. Bizde başkahramanları olan iki çakalın, Kalilag ve Domnag’ın ismiyle ve esas itibariyle İbn Mukaffa’nın Arapça çevirisinden yapılan çevirilerle bilinir.]

[464] Krş. G., III, s. 627 vd.; B., s. 230 vd. Johannes Volkelt, Arthur Schopenhauer, Stuttgart, I900, s. 300, bu bakımdan Wagner, Tolstoy ve Jean Paul'deki Schopenhauerci eğilimlere işaret eder.

[465] G., III, s. 645; B., s. 264.

[466] G., III, s. 646; B., s. 266.

[467] [: Dünya isterse yıkılsın, yeter ki ben kurtulayım.]

[468] G., III, s. 647; B., s. 267.

[469] G., III, s. 648; B., s. 269.

[470] G., III, s. 65I; B., s. 274.

[471] G., III, s. 653; B., s. 278.

[472] G., III, s. 524; B., s. 64.

[473] G., I, s. 163 vd.; II, s. 229; H. K., I, s. I43 vd.; II, s. 407.

[474] G., II. s. 707 vd.; H. K., III, s. 4I7. Krş. Volkelt, op. cit. s. 297: “Die Liebe ist also unmittelbares Gefühl der metaphysischen Einheit aller Menschen.”

[475] G., I, s. 527; HK., I, s. 532. Krş. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, c. II (Stuttgart, 1889), s. 236.

[476] G., III, s. 557-558; B., s. 118.

[477] [: Skolastik felsefede sık sık karşılaşılan bir ilke: Yapılan var olan şeyin bir sonucudur. Schopenhauer bunu, Die beiden Grundprobleme der Ethikte, “dünyadaki her şey her ne ise ona göre faaliyette bulunur” ve “harici sebepler şeyin asli yapısının sayesinde ortaya çıktığı vesile yahut vasıtalardan ibarettir” diye destekler ve sözü sonunda klasik felsefedeki ünlü ilkeye bağlar: Fiiller[in] ne ise[n] onun sonucudur: ne isen o şekilde davranırsın. Parerga’da bu ilkeyle ilgili söyledikleri bekleneceği üzere daha bir açıklık ve yalınlık kazanacaktır. Bkz. “Schopenhauer Kitaplığı” VI. Kitap, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine.]

[478] Krş. G., I, s. 518; H. K., I, s. 523: “Zorunluluk doğa krallığıdır; özgürlük lütuf krallığıdır.” Volkelt, op. cit., s. 290 vd.

[479] Die Grundlage der Moral in Die beiden Grundprobleme der Ethik (I840) ile birlikte yayımlanmıştır.

[480] Yazar başka bir makalede böyle bir araştırmaya girişmeyi umut eder.

[481] Krş. Volkelt, op. cit.; s. 307: “Fasse ich alles zusammen, so kann ich Schopenhauers Moralphilosophie als eine metaphysisch gegründete einseitige Gefühlsethik bezeichnen. Die einzige Quelle des moralischen Handelns liegt in dem irrationalen Gefühle des Mitleids.”

[482] Eski Ahit'in "panta kala lian"ı hakiki Hıristiyanlığa gerçekten yabancıdır; çünkü Yeni Ahit'te dünyadan her zaman kimsenin ait olmadığı, kimsenin sevmediği, efendisi iblis olan bir şey olarak söz edilir. […] Başka hiçbir şey gösterilemez ki öz kabuktan Hıristiyanlıktaki kadar dikkatli bir şekilde ayrılmak zorunda olsun. Bu öze bu kadar kıymet verdiğim içindir ki zaman zaman kabuğu daha az teşrifatla ele alıyorum; ne var ki o herkesin zannettiğinden daha kalındır. G., II, s. 735, 736; H. K., III, s. 447. k. G., II, s. 745 vd.; H. E., III, s. 457 vd. Paulsen de ilk Hıristiyanlığın ahlakıyla ilgili benzer bir görüş savunur (krş. onun System der Ethik, Berlin, 1891, s. 48 vd.; İngilizce çeviri: Professor Frank Thilly, New York, I903, s. 65 vd.). Krş. ayrıca Volkelt, op. cit., s. 308.

[483] III, s. 549; B., s. I03-I04.

[484] G., II, s. 280; H. K., II, s. 461.

[485] Krş. G., II, s. 676 vd.; H. K. III, s. 384 vd.

[486] Krş. W. Wallace, Life of Arthur Schopenhauer, London, 1890, s. 137.

[487] [: Nasıl ki Schopenhauer vaktiyle Kant'ın daha “yüksek” bir ahlak ilkesi arayışını, başka gerekçeler ilerisi sürse de aslında sırf yüksekliğini hedef alarak eleştirmiş ve onu tecrübe dünyasından kopukluğu nedeniyle mahkûm etmişse, ve nasıl ki Kant da vaktiyle eski dünyanın ahlak felsefelerine aynı şeyi yapmışsa... Yol bir kere açılmaya görsün, yukarıya doğru bir sınır olmadığı gibi aşağıya doğru da sınır yoktur.]

[488] Krş. Volkelt, op. cit., s. 299: “So fehlt seiner Moralphilosophie der Charakter des Förderns und Bauens; alles Bejahende und Schöpferische liegt ihr fern.”

[489] Bu çerçeve içerisinde bkz. Nietzsche, Genealogie der Moral, Üçüncü Deneme: Was bedeuten asketische Ideale (Nietzsches Werke, Leipzig, 1896, c. VII, s. 397 vd.; İngilizce çeviri, New York, I897, s. 127 vd.); ayrıca, ölümünden sonra yayınlanmış olan Kudret İradesi, II. Kitap, II. Kısım: Bir Ahlak Eleştirisi, özl. s. 382 vd. (İngilizce çeviri., Edinburgh, 1909, s. 303 vd.).

[490] G., III, s. 540; B., s. 88. [: Halep oradaysa arşın burada! (Aisopos’un masallarından).]

[491] [: -ceksin.]

[492] Krş. Jodl, op. cit., s. 23I.

[493] Parerga und Paralipomena, Bd. II, Kap. VIII: Zur Ethik.

[494] [: Bir tür tan, fecir; kutup bölgelerinde geceleri gökyüzünde görülen yay biçiminde renkli ışıklar.]

[495] [Ya da: Çünkü bütün bunların hepsinde gelip geçici tezahürü dünya olan gerçek öz açığa çıkar.]

[496] [: Würde des Menschen; L. hominis dignitate.]

[497] [Schopenhauer'in kendi dizeleri olduğu için çevirisi ana metne dahil edilmiştir.]

[498] [L. caritas: kardeşçe sevgi. Kavramın Hıristiyanlık tarihindeki serüveni için bakınız: G. T. Bettany, Dünya Dinleri Ansiklopedisi, s. 722 vd. Say Yayınları, İstanbul, 2006.]

[499] 1819 baskısı, c. VI., s. 372.

[500] [: sophrosyne, itidal yahut ölçülülük.]

[501] [: Soğukkanlılığı muhafaza etme, veya temkini elden bırakmama.]

[502] [: Bu erdeme sofrosınhn deniyordu, çünkü o ihtiyat ve ölçülüğe sıkı sıkıya bağlılıktı.]

[503] [Arnold Geulincx (1624-1669), Flaman metafizikçi. Öğretisinin temelini Tanrının bedeni ara neden olarak kullanmak suretiyle farklı insan davranışları ürettiği, insanlar sadece kendi istek ve iradeleriyle hareket ettiklerini düşündüklerinde bile aslında Tanrının insanların içlerinde iradelerini etkin kılmaya çalıştığı fikri oluşturur.]

[504] [: Sebatkârlık (çalışkanlık), İtaatkârlık, Adalet ve Tevazu.]

[505] La Hija del Aire, Pt. II., Jorn. 2.

[506] [: Bir ayakkabı imalatçısının kusursuz bir ayakkabının nasıl yapılacağını bilmesi (ya da sayesinde bildiği şey) onun erdemi olarak tanımlanır.]

[507] [: Kendininkini saçıp savurma, başkalarınınkine göz dikme.]

[508] [Yani kendisini zevklerden mahrum eder.]

[509] [: Tahammül etmek ve geri durmak. Daha geniş bilgi için bkz. Thomas B. Saunders, Schopenhauer (Say Yayınları, İstanbul, 2006).]

[510] [Yani soyut olarak bu iyi şeylere tekabül eden para.]

[511] [Ya da: in abstracto bencillik olarak, tenin bütün ölü ve körelmiş şehvetlerinin kendisine yapışık olduğu kuru bir gövde haline gelmektedir.]

[512] [: Servet, hırs, tamah; zenginlik Tanrısı. L. mammÿna, Gr. mamÿnas, Aram. momono: servet, zenginlik]

[513] [Ya da: münferit cüzler karşısında külli kavram.]

[514] [: Leh ve aleyhteki tartışma, yahut iddialar.]

[515] [: “Orta yol”. Bkz. Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, 1106a-1109b. Ayrıca bkz. E. Zeller, a.g.e., s., 52.]

[516] [Yani, onun bu durumu bunların görünür hale gelmesine elverişlidir, halbuki kurnazlık ve temkinlilik bunları daha iyi gizleyebilir.]

[517] [Apokrifik Tobit kitabında işi yeni evlilere haince planlar tasarlayıp tuzaklar kurmak ve büyük felaketlerle onları birbirinden ayırmak olan uğursuz iblis. Talmud'da "İblislerin kralı". La Sage'ın Le Diabole boiteux'uda (1726) karakterde neşenin habisliği örtmesi nedeniyle bu adla bilinir.]

[518] [: Kalbi Titan tarafından daha iyi balçıktan yaratılmıştır (Juvenalis, Sat. XIII, 183)].

[519] [Ya da: görmezden gelinme.]

[520] Slavery and the internal slave-trade in the United States of North America, being replies to questions transmitted by the British Anti-slavery Society to the American Anti-slavery Society. Londra, 1841, 280 sayfa, ciltli fiyatı 4s.

[521] En yeni tarihli bir olaya Macleod'un Portekizlilerin Mozambik'te kölelerine muamelelerinde gösterdikleri insanın kanını donduran iblisçe gaddarlıktan söz ettiği Travels in Eastern Africa'sında (2 cilt, Londra, 1860) rastlarız.

[522] [: Türünün en mükemmel örneği; kusursuzluk timsali.]

[523] [: Ne kadar küçük olursa olsun, herhangi bir vesile bizi öfkelendirmeye yeter.]

[524] [: Öfkelenmek hoştur.]

[525] [: Hususiyle kötü niyetli ve kindar hayvan.]

[526] [: Gözleri midesinden daha büyük, ya da karnıyla birlikte gözlerini doyurmak.]

[527] [: die Schadenfreude.]

[528] [Ya da: doğruluk ve insan sevgisinin.]

[529] Yakınlarda The Times'ta yayınlanmış olan bir makale bu konunun bu zamana kadar karşılaştığım en açık sözlü ve en canlı ifadesini sundu. Dolayısıyla burada zikredilmeye değer: Bir kimsenin suçlanabileceği hiçbir kötülük, hiçbir bayağılık, hiçbir sefillik, hiçbir adilik yoktur ki onun başarısı kadar çağdaşları, dostları ve komşuları arasında öfke ve kızgınlık uyandırsın. Bu affedilmez tek suçtur, ki ne akıl savunabilir ne de tevazu yumuşatabilir.

"When heaven with such parts has blest him,
Have I not reason to detest him?"
[Madem kutsamış Tanrı onu bu hasletlerle,
Bana kalan nefret etmektir ondan, gelmez başkası elimden.]

[530] [: Poseidon’un farklı kılıklara bürünmede mahir çobanı.]

[531] [Ya da: sıradanlığı sabırla ve vakarla bağışlama…]

[532] [: Haset kimse avutamaz seni,
Bir parça rahatlatacaksa eğer,
Küçümse, hor gör beni!
Madem ki ünüm ve talihim kapanmaz yarandır,
Benim de kazancım olsun azabın senin.
(Bu bir çeviri değil, sadece uyarlamadır.)]

[533] [Ya da: Son hükmü veren yargıçlar heyeti.]

[534] [: Cezanın kötülüğü.]

[535] [: Suçun-günahın kötülüğü.]

[536] [: İnsanın ıstırap ve sefaleti.]

[537] [: İnsanın kötülük temayülü.]

[538] [: İnsanın budalalığı.]

[539] [: Bireyleşme ilkesi.]

[540] [: Ben güvende olduğum sürece varsın dünya yıkılsın umurumda değil!]

[541] [: Biliyorum ki ben olmaksızın Tanrı bir an bile yaşayamaz, ve eğer ben yok edilecek olursam Tanrı da zorunlu olarak kayıplara karışacaktır.]

[542] “Yaratıcı” çoğu kez bileşik sözcükler biçiminde ortaya çıkar, saatçi [der Uhrmacher], ayakkabıcı [der Schuhmacher] ve benzeri gibi. Bizim “Yaratıcı”mız (Fransızcada “notre faiseur” diye karşılanacaktır) İngilizce yazılarda, vaazlarda, ve günlük hayatta “Tanrı” için oldukça yaygın ve gözde bir tabirdir. Okurlardan bunun İngilizlerin din anlayışı için fevkalade ayırt edici bir özellik olduğunu bir kenara kayıt etmelerini rica ediyorum. Fakat kutsal Veda ve onun ardı sıra giden Vaisya öğretisiyle yetişmiş olan Brahmanların ve hatta tüm benlikleri ruhgöçü ve kefaret öğretisine duyulan inançla biçimlenmiş olup günlük hayatta başlarına gelen her olayda onu hatırlayan bütün Hinduların, bu tür kavram ve düşünceler kendilerine zorla benimsetilmeye çalışıldığında, hissedecekleri şeyi eğitimli okurlar kolaylıkla kestirilebileceklerdir. Hepsinde ve her birinde varolan, acı çeken, yaşayan ve kurtuluş umudu taşıyan başsız sonsuz Brahma’dan bu yoktan “vareden”e geçmek keskin bir taleptir. Onlar dünyanın ve insanın yoktan var edildiğine asla ikna olmayacaklardır. Bu yüzden metinde kendisinden övgüyle söz edilen kitabın on beşinci sayfasında seçkin yazar haklı olarak şunları söylemektedir: “Misyonerlerin çabaları sonuçsuz kalacaktır. İsmi anılmaya değer hiçbir Hindu onların çağrılarına asla kulak asmayacaktır.” Benzer şekilde s. 50’de de şunları kaydetmektedir: “Yoğrulup yetiştikleri, içinde yaşayıp hareket ettikleri ve varlıklarını buldukları bu görüşleri, Hıristiyan öğretisini kabul etmek için terk edeceklerini ummak, benim kati inancıma göre, ahmakça bir beklentidir.” Ayrıca s. 68’de: “Bunu başarmak için İngiliz Kilisesinin bütün Sinodu taşın altına elini koysaydı bile bütün Hindu nüfusu içinden bir adamı zorla ve cebirle dininden döndürmenin dışında bir başarı şansı elde edemezdi.” diye kehanette bulunur. Bu kehanetin isabetliliği şimdi aradan kırk bir yıl geçtikten sonra, 6 Kasım 1849 tarihli The Times gazetesinde, Civis imzasıyla yayımlanmış olan uzun bir mektupla doğrulanmaktadır. Mektup açık ki Hindistan’da yıllarca yaşamış olan birisinden gelmekte ve sair şeylerle birlikte şunları söylemektedir: “Hindistan’da şu veya bu nedenle gurur duyabileceğimiz birinin din değiştirip Hıristiyan olduğuna dair tek bir vaka bana ulaşmadı. Kabul ettiği inanç için bir leke veya yüz karası, terk ettiği inanç için bir ikaz ya da uyarı olarak hizmet etmemiş bir tek hadise bile bilmiyorum. Halen sayıları çok az olan din değiştirmiş olanların sundukları örnek şimdiye kadar onları ancak kendilerini takip etmekten caydırmaya ya da vazgeçirmeye hizmet etti.” Bu mektup tekzip edildikten sonra, 20 Kasım tarihli The Times’ta, Sipahi imzasıyla bunu teyiden bir ikinci mektup daha

yayımlandı ve orada şunlar söyleniyordu: “On iki yıldır Madras Eyaletinde hizmet ediyorum ve bu uzun süre boyunca Hindu veya İslam dininden dönüp, ismen dahi, Protestan Hıristiyan dinine geçmiş tek bir kişiyi bile görmedim. Bu yüzden Civis ile tamamen aynı fikirdeyim ve ordudaki hemen bütün subayların da aynı doğrultuda kanıt sunacağına inanıyorum.” Bu mektup da şiddetle tekzip edildi; fakat böyle bir tekzibin, misyonerlerden gelmemiş olsa bile, her halükarda onların yeğenlerinden geldiğine inanıyorum; en azından bunlar dini bütün Hıristiyanlardı. Dolayısıyla sundukları kanıtlar bütünüyle temelsiz olmasa bile, ben yine de yukarıda zikredilen önyargısız tanığa daha fazla güvenirim. Çünkü İngiltere’de ben kara cübbelilerden çok kızıl üniformalılara inanırım; ve Kilise lehine, bütün zadegânın meteliksiz genç oğullarının bu zengin ve rahat arpalığı lehine söylenmiş her şey benim indimde eo ipso kuşkuludur.

[543] [Devadassi: Tanrı Hizmetkârı; Bayadere: tapınakta görevli kadın dansçı].

[544] [: Mösyö, gerçek din bu!]

[545] [: Bir hiç olan kimse bile Tanrılarla birlik olduğunda güç kazanabilir; fakat ben onlar olmaksızın bu zaferi kazanmayı göze alıyorum.]

[546] [Ya da: …o çizgi üzerinde cereyan eden.]

[547] [Ya da: …bununla kendilerini avutmak için…]

[548] [Karşılaştırmalı anatomi ve paleontoloji bilimlerini kurduğu kabul edilen Fransız hayvanbilimci ve devlet adamı (1769–1832).]

[549] [: En küçük şeyler bile karakterin kanıtı-işareti olarak kabul edilebilir.]

[550] [L. bana & sana ait olan.]

[551] [Ya da: Her kim ki küçük ölçekte saygısızdır büyüğünde de fütursuzdur.]

[552] [: Nihai sebep (causa finalis), gerçek varlığına göre değil, fakat sadece bilinen varlığına uygun olarak işler (müessir olur).]

[553] [: İkaz, uyarı, nasihat, öğüt, ibret.]

[554] [: …tam ve kesin biçimde belirlendiği.]

[555] [: das Hellsehen: clairvoyance, kehanet, gaipten haber verme.]

[556] Krş. Die Welt als Wille und Vorstellung, c. II, bl. 19.

[557] [: die Prädestination: takdiri ezeli.]

[558] [Ya da: …ilki söz konusu olduğunda insan eylemlerinin verili karakteri ve harici belirlenimi akıllı bir varlıktan, ikincisi söz konusu olduğunda ise akılsız bir varlıktan kaynaklanması bakımından birbirinden ayrıdırlar.]

[559] [: die Ursprünglichkeit.]

[560] [Ya da: Eğer bu böyle olmamış olsaydı bilgisiz varlıkların çerçevesi içinde açıkça hareket ettikleri zorunluluk onların eylemlerini iradeyle çatışma içerisine sokardı.]

[561] [: Asäitat. L. aseitas: ens a se: ense ex se karşıtı olarak.]

[562] [: İsteme öğretilemez.]

[563] [: İradenin daha önceki belirlenimden bağımsız olarak seçme özgürlüğü.]

[564] Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II, Kapitel, XXXIV, Über das innere Wesen der Kunst.

[565] [Sanat eserine ve sunduğu cevaplara çok daha derin ve esaslı bakış için bkz. M. Heidegger, Der Ursprung des Künstwerkes.]

[566] [Bön ve cansıkıcı olmanın sırrı bizim her şeyi söylememize dayanır.]

[567] [Vom Genie’den (Kapitel XXXI) sonrası].

[568] [Büyük Homeros her ne zaman uyusa [ben ölürüm]. (Ars Poetica, 359).]

[569] [Düşünürün kullandığı tabirlere yabancı olanların metni daha iyi anlayabilmeleri için Parerga und Paralipomena’dan derlenmiş olan Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine adlı kitaba bakmaları önerilir.]

[570] History and Theory, c. 15, s. 2, (Mayıs, 1976), s. 141–145.

[571] “Arthur Schopenhauer as a Critic of History”, Journal of the History of Ideas 36 (Nisan-Haziran, 1975), 331-338’de Paul Gottfried tarafından dile getirildiği gibi.

[572] A.g.e., 334-336.

[573] Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, ed. Arthur Hübscher (Wiesbaden, 1948), II, 91. Burada E. F. J. Payne’nin, The World as Will and Representation (New York, 1958) I, 81, çevirisinden aktardım. İlginç biçimde benzer bir görüş Payne çevirisinin II. cildinin 128. sayfasında da dile getirilmiştir, ki daha sonra iktibas edilecektir.

[574] A.g.e., I, 184.

[575] A.g.e., I, 62. (İtalikler bana aittir.)

[576] A.g.e., I, 63.

[577] A.g.e.

[578] A.g.e.

[579] Schopenhauer, “Bazı Yazın Formları Üzerine”, Schopenhauer’in Denemeleri, ed. T. Bailey Saunders (New York, n-d.), 59.

[580] World as Will and Representation, Payne çevirisi, II, 445.

[581] A.g.e., II, 443.

[582] A.g.e., I, 230.

[583] A.g.e., I, 445.

[584] A.g.e., I, 28.

[585] A.g.e., I, 244.

[586] Schopenhauer’in Denemeleri, ed. Saunders, 60.

[587] World as Will and Representation, Payne çevirisi, I, 345.

[588] [Schopenhauer’in dinle ilgili görüşleri için bu kitaptaki W. M. Salter’ın makalesine ve “Schopenhauer Kitaplığı” dizisinde 7. kitaba bakınız.]

[589] World as Will and Representation. Payne çev. II, 629.

[590] Schopenhauer, “Din: Bir Diyalog”. Denemeler içinde, ed. Saunders, 28.

[591] World as Will and Representation, Payne çevirisi, II, 444.

[592] Hegel'in yazdığı gibi: "Özgürlüğün kendisi kendi ereğidir ve Ruhun yegâne gayesidir. O bütün dünya tarihinin hiç durmaksızın ilerlediği nihai amaçtır. […] Bu nihai hedef Tanrının dünya ile ilgili amacıdır. Fakat Tanrı mutlak olarak kusursuz Varlıktır ve bu yüzden kendinden, kendi iradesinden başka bir şeyi istemez. Kendi iradesinin doğası, kendi doğası, burada özgürlük İdeesi dediğimiz şeydir. Dinin dilini felsefenin diline böyle çeviririz." (İtalikler bana aittir.) Hegel, Tarihte Akıl, çev. Robert S. Hartman (New York, 1953), 25. Nietzsche'nin yazdığı gibi: "hala Ortaçağda yaşıyoruz ve tarih hâlâ kılık değiştirmiş bir teoloji…" Tarihin İyiye ve Kötüye Kullanımı, çev. Adrian Collins, 2. Baskı, New York, 1957), 49.

[593] World as Will and Representation, Payne çevirisi, II, 444.

[594] A.g.e., II, 629.

[595] A.g.e., I, 279.

[596] A.g.e., I, 273 vd.

[597] The Philosophical Review, c. 19, No: 5, (Eylül, 1910), s. 512–534.

[598] Frau Förster-Nietzsche: Das Leben Friedrith Nietzsches, c. I, s. 231.

[599] A.g.e., s. 306.

[600] Werke, c. I, s. 402-3.

[601] A.g.e., 386-392.

[602] Werke, c. IX, s. 47, 66, 67, 69-72, 130, 164-174.

[603] Op. cit., s. 66, 67.

[604] Werke, c. VII, s. 27, 33, 55-57.

[605] Die Welt als Wille und Vorstellung, K. I, s. 8.

[606] Radcliffe College, Phi Beta Kappa Society’de konferans olarak verilmiş, ardından The American Scholar, c. VIII’de yayınlanmış (1939), nihayet Roger Lipsey tarafından Coomaraswamy, Metaphysics (Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press, 1987) içinde yeniden basımı yapılmıştır. [Yer darlığı nedeniyle ancak kısmen yer verilebilmiş olan metnin tamamı “Doğu Bilgeliği” dizisinin ilk kitabında yayınlanacaktır.]

[607] [: G. gnosis, S. jnana.]

[608] [: Buradaki ben birinci tekil şahıs anlamında ben değil, zat (soi même, self) anlamında bendir.]

[609] [: inspiration, despiration.]

[610] [: Gr. psykhe, L. anima.]

[611] [: L. animalis, animale.]

[612] [Mat.16: 24 “Ardımdan gelmek isteyen kendini inkâr etsin, çarmıhını yüklenip beni izlesin.” Luk.14: 26 “Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz.”]

[613] Philosophy East and West, c. 43, No: 2, (Nisan 1993), s. 255-278.

[614] Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, (Ergänzungsband), Schopenhauer Sämtliche Werke (München: Piper Verlag, 1911), c. 2, s. 186; çeviri bana aittir.

[615] Arthur Schopenhauer: Ein Lebensbild in Briefen, ed. Angelika Hübscher (Frankfurt: Insel Verlag, 1987), s. 89.

[616] Schopenhauer Ueber die Willen in der Natur’da (Werke, c. 3, s. 411) Budacılık üzerine kitaplarının listesini verir.

[617] Sözgelimi bkz. Parerga und Paralipomena II, par. 179, Werke, c. 5, s. 411.

[618] Örnekler: Heinz Bechert, “Flucht in den Orient?” Schopenhauer Jahrbuch 1981 (Frankfurt a. M.: Kramer Verlag, 1981) içinde, s. 55-65; Freny Mistry, “Der Buddhist liest Schopenhauer”, Schopenhauer Jahrbuch 1983, s. 80-92; Wilhelm Halbfass, “Schopenhauer im Gespräch mit der Indischen Tradition”, Schopenhauer im Denken der Gegenwart (München: Piper Verlag, 1987) içinde, s. 55-71.

[619] Örnekler: Heinrich von Glasenapp, Schopenhauer in Das Indienbild deutscher Denker (Stuttgart: Köhler Verlag, 1960) içinde Schopenhauer üzerine bölüm, s. 68-101; Arthur Hubscher, “Schopenhauer und die Religionen Asiens”, Schopenhauer Jahrbuch 1979, s. 1–15; Yasuo Kamata, “Schopenhauer und der Buddhismus”, Schopenhauer Jahrbuch 1984, s. 233-237.

[620] Dorothea Dauer, "Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas", European University Papers, c. 15 (Berne: Lang&Co., 1969), s. 28.

[621] [: Buradaki ben birinci tekil şahıs anlamında ben değil, zat (soi même, self) anlamında bendir.]

[622] Bkz. Samyutta Nikaya XXXXIV. 10 (Erich Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus (Berlin: Akademie Verlag, 1958), s. 18-19).

[623] Erich Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, s. 64-104’ten iktibas edilmiştir.

[624] Die Welt als Wille und Vorstellung II, Werke, c. 2, s. 186.

[625] [: Dünya benim tasavvurumdur.]

[626] Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, c. 1, s. 30.

[627] [: Zorunlu değişiklerle birlikte.]

[628] İrade sözcüğünün büyük harfle yazılması Schopenhauer’in metafizik kavramını sıradan psikolojik kavramdan ayırt etmeyi amaçlamaktadır. Almancada böyle bir şey elbette mümkün değildir. [Kitap boyunca çeşitli çevirileriyle karşılaştığınız bu ünlü pasaj burada yazarın çevirisinden verilmiştir.]

[629] (1779-1847) St. Petersburg Akademisi Tibet ve Moğol Kültürü uzmanı.

[630] Pancavimsatisahasrika 501’den (Edward Conze, Selected Sayings from the Perfection of Wisdom (Boulder: Prajna Press, 1978) içinde, s. 102).

[631] İlk kez 18. yüzyıl akılcı filozofu Christian Wolff tarafından formüle edilmiştir.

[632] Die Welt als Wille und Vorstellung II, Werke, c. 2, s. 574.

[633] A.g.e.

[634] Ashtadasasahasrika LXXIV’dan (Conze, Selected Sayings, s. 96).

[635] Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, c. 1, s. 5.

[636] [: En uygun isim.]

[637] A.g.e., s. 132.

[638] Die Welt als Wille und Vorstellung II, Werke, c. 2, s. 203.

[639] A.g.e., s. 733.

[640] Samyutta Nikaya III.87 (David Kalupahana, The Principles of Buddhist Psychology [Albany: State University of New York Press, 1987] içinde, s. 18-19).

[641] Dauer, “Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas”, s. 15.

[642] İlk Yüce Hakikatin çeşitli biçimlerinin çoğunda doğrudan skandhalarla irtibatlandırılan bir kavram. Aslında Schopenhauer'in kendisi, Budacılık üzerine kitaplarından birinde okuması üzerine bir mektubunda bu kavramı kendi Yaşama İradesi kavramının doğrudan muadili olarak gördüğünü yazmıştı (bkz. Von Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker, s. 92). Lafzi bakımdan aynılıkları bir tarafa bırakılacak olursa her iki kavramın ortak yanlarının çok fazla olduğu söylenemez, çünkü upadana metafizik bir antiteden çok zihinsel bir eğilimdir.

[643] Ashtadasasahasrika II.38-40’tan (Conze, Selected Sayings, s. 98).

[644] Conze, Selected Sayings, s. 21.

[645] A.g.e., s. 23.

[646] Die Welt als Wille und Vorstellung II, Werke, c. 2, s. 696.

[647] Schopenhauer: Der Handschriftliche Nachlaß (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985), c. 3, s. 467.

[648] Sözgelimi Parerga und Paralipomena’daki (Werke, c. 4) bireyin kaderi üzerine denemenin giriş cümlelerine bakınız.

[649] Der Handschriftliche Nachlaß, c. 1. s. 323.

[650] Sözgelimi, Conze, Buddhism–Its Essence and Development (New York: Harper, 1975), s. 124.

[651] Bilhassa David Kalupahana, Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way (Albany: State University of New York Press, 1986).

[652] [Ya da: paticcasamuppàda.]

[653] [Bu çeviri (dispositions) sankhàrà diye de yazılan ve genellikle karma-oluşturan iradeler olarak çevrilen kavramı tam olarak karşılamamaktadır.]

[654] [: Bilinç.]

[655] [: Şiddetli arzu.]

[656] Özgün haliyle Pali dilinde, Udana 1. 1 (Tilmann Vetter, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism içinde [Leiden: Brill, 1988], s. 46).

[657] Parerga und Paralipomena, Kitap 2, s. 309.

[658] [: Abese irca, olmayana ergi.]

[659] Sözgelimi, T.R.V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism (London: Unwin, 1955; yeni baskı, 1987), s. 123 vd.

[660] Mulamadhyamakakarika XIII. 7 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 223).

[661] Kalupahana, Nagarjuna, s. 8.

[662] Vetter ("Die Lehre Nagarjunas", Epiphanie des Heils içinde [Vienna: Oberhammer, 1982], s. 96 vd.) Nagarjuna'nın kanıtlarının aslında bir meditasyon uygulamasının parçası olduğunu savunur.

[663] “Lafzi olarak bu, bu hayattaki cehaletimizin gelecek hayatta bizi şiddetle arzulamaya yatkın hale getireceğini ifade eder” (Vetter, Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, s. 47).

[664] Mulamadhyamakakarika XXVI. 11 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 375).

[665] [: Kirlenme, bozulma, saflığını kaybetme.]

[666] [: Bunu aynı zamanda düz temsil yoluyla tamah olarak da anlamak gerekir.]

[667] Mulamadhyamakakarika XXVI. 4 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 265-266).

[668] Mulamadhyamakakarika XXVI. 5 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 266).

[669] Mulamadhyamakakarika XXVI. 1 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 312).

[670] Bkz. Die Welt als Wille und Vorstellung, 66 ve 68. paragraflar.

[671] Bertrand Russell’ın A History of Western Philosophy’inin (London: Allen&Unwin, 1946) Schopenhauer bölümünde bu konu ince bir alay konusu yapılmıştır.

[672] Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, c. 1, s. 448. [Yazar metni bir hayli serbest çevirmiştir: “Eğer hayatı hiç ara vermeksizin koşmamız gereken bir yola, şurada burada az sayıdaki serin yerler dışında, kor halindeki kömürlerden müteşekkil dairevi bir yola benzetirsek yanılsamanın pençesine düşmüş kimse halen bulunduğu veya yakınında gördüğü serin yerlerle teselli bulur ve yolu koşmaya devam eder. Fakat principium individuationisin ötesini gören ve kendinde şeyin hakiki özünü, dolayısıyla bütünü bilen kimse artık böyle bir teselliye kulak asmaz; o kendisini eşzamanlı olarak [yolun] her yerinde görür ve yarıştan çekilir.]

[673] A.g.e., s. 449.

[674] A.g.e., s. 384. [Ya da kendisini durdurmuştur.]

[675] Parerga und Paralipomena II, Werke, c. 5, s. 338.

[676] Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, c. 1, s. 479.

[677] İradenin estetik temaşa ve tefekkürde gelip geçici sönüşünü bir kenara bırakıyorum. Akrabalık düşüncesinin destekleyicileri bunu meditasyonun muadili olarak sundular, (sözgelimi, Dauer, “Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas”, s. 23), fakat ben bunun bir zorlama olduğunu düşünüyorum. Her halükarda Schopenhauer’in kendisi bunun kurtuluşla ilişkisini aydınlatmamıştır.

[678] Von Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker, s. 98; Yasuo Kamata, “Schopenhauer, Hegel, Vasubhandu”, Zeit der Ernte (Stuttgart: Fromann, 1982) içinde, s. 234 vd.; Bryan Magee, “A Note on Buddhism”, The Philosophy of Schopenhauer (Oxford: Oxford University Press, 1983) içinde, s. 319; Dauer, “Schopenhauer as Transmitter”, s. 23.

[679] Murti, The Central Philosophy of Buddhism, s. 319.

[680] Daisetz Suzuki, “On Zen Buddhism”, Zen Buddhism and Psychoanalysis (New York: Harper, 1960) içinde.

[681] Murti, The Central Philosophy of Buddhism, s. 316.

[682] Katıksız özne nesne ayrımı; estetik ve cinsellikle ilgili teorilerini açıklamak için sistemindeki bir ara aşama.

[683] Bkz. Die Welt als Wille und Vorstellung, Kitap 2, Bölüm 1.

[684] Murti, The Central Philosophy of Buddhism, s. 243 vd.'dan aktarılmıştır.

[685] Mulamadhyamakakarika XXVI. 10 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 333).

[686] Bkz. Die Welt als Wille und Vorstellung, s. 7.

[687] Murti, The Central Philosophy of Buddhism, s. 224.

[688] Die Welt als Wille und Vorstellung II, bl. 48’de (Werke, c. 2, s. 696) bu iki tabir birbirine şu şekilde bağlanır: samsara Yaşama İradesi[nin onaylanması), nirvana Yaşama İradesinin yadsınmasıdır.